

COLECCIÓN
SABIDURÍA Y RELIGIONES

Directores: José Antonio Antón Pacheco,
Jacinto Choza y Jesús de Garay

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

- 1 *El culto originario: la religión paleolítica*
Jacinto Choza
- 2 *La religión de la sociedad secular*
Javier Álvarez Perea
- 3 *La moral originaria: la religión neolítica*
Jacinto Choza
- 4 *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*
Jacinto Choza



ISBN 978-84-947082-6-8



9 788494 708268

La *Metamorfosis del cristianismo* pone de manifiesto que el cristianismo moderno se consolida y desarrolla enfatizando las dimensiones cognoscitiva y administrativa de la religión, y que la superación de la modernidad lleva también consigo un énfasis de las dimensiones asistenciales en las diversas religiones y también en el cristianismo, y una privatización del dogma y de la moral.

A diferencia de la privatización del dogma, para la cual es difícil señalar un momento y una acción que la lleve a cabo, la privatización de la moral la realiza el Papa Francisco mediante la publicación de unos documentos que provocan escándalo y conmoción en la conciencia de unos sectores de la Iglesia, y júbilo y esperanza en otros.

Metamorfosis del cristianismo
Ensayo sobre la relación entre religión y cultura

Jacinto Choza



Jacinto Choza

Metamorfosis del cristianismo

Ensayo sobre la relación entre religión y cultura



JACINTO CHOZA

es catedrático de Antropología filosófica de la Universidad de Sevilla. Fundador y director desde 1982 de *Thémata. Revista de filosofía* de la Universidad de Sevilla; fundador de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) en 1996, y presidente en los bienios 1996-98, 1998-2000, 2000-2002, 2002-2004; fundador y director del Seminario de las Tres Culturas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla desde 1999; fundador y director del Seminario Identidad Cultural Latino-Americana (SICLA) desde 2008.

Entre sus publicaciones destacan: *Conciencia y efectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (1978, 1992), *Antropología filosófica* (1985), *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke* (1991), *Antropología de la sexualidad* (1992), *Ulises, un arquetipo de la existencia humana* (1996), *Antropología filosófica. Las representaciones de sí mismo* (2002), *Metamorfosis del cristianismo* (2003), *Risa y realidad. Estudio sobre el Quijote* (2005), *Historia cultural del humanismo* (2009), *Breve historia cultural de los mundos hispánicos* (2010), *Historia de los sentimientos* (2011), *Filosofía de la cultura* (2013), *Filosofía para Irene* (2014), *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz* (2015), *El culto originario: la religión paleolítica* (2016), *La privatización del sexo* (2016), *La moral originaria: la religión neolítica* (2017).

METAMORFOSIS DEL CRISTIANISMO

JACINTO CHOZA

METAMORFOSIS DEL CRISTIANISMO

Ensayo sobre la relación entre religión y cultura



T H É M A T A

SEVILLA • 2018

Título: *Metamorfosis del cristianismo*.

Primera edición: 2003

Segunda edición: Enero 2018

© Jacinto Choza.

© Editorial Thémata 2018.

EDITORIAL THÉMATA

C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción

41907 Sevilla, ESPAÑA

Tlf: (34) 955 720 289

E-mail: editorial@themata.net

Web: www.themata.net

Imagen de cubierta: Retablo Catedral San Martin de Utrecht, 1566.

Diseño de cubierta: CDM y JCh

Maquetación y Corrección: CDM y JCh

ISBN: 978-84-947082-6-8

DL: SE 6-2018

Imprime:

Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

A la memoria de Juan Antonio, mi padre
A mi madre
A Ananí, mi mujer
A mi hija Irene
A Antonio Ruiz Retegui, In memoriam

Un hombre no puede, mediante la introspección y el autoexamen, comprenderse a sí mismo y las fuerzas que moldean su vida sin comprender su cultura.

Las culturas no cambian si no cambian los individuos integrados en ellas. Hay razones biológicas y neurológicas, y también razones históricas, políticas y económicas para que la dinámica cultural sea así. La cultura es dictatorial si no se examina y se comprende.

El problema no proviene de que los hombres fallen en el intento de estar en sincronía con su cultura, proviene de que la cultura se desarrolla y “crece” al margen de la sincronía con el hombre. Cuando eso ocurre la gente anda loca pero no lo sabe.

Para evitar esa locura colectiva hay que aprender a trascender la propia cultura y adaptarla al propio tiempo y al propio organismo. Para alcanzar estos objetivos, y dado que la introspección no enseña nada de esto, el hombre necesita experimentar otras culturas. Es decir, para sobrevivir cada cultura necesita a las otras

Edward T. Hall, *Beyond Culture*, Anchor Books, New York, 1977, p. 281.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| PRÓLOGO..... | 15 |
| PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN | 23 |
| CAPÍTULO 1. CRISTIANIZACIÓN Y SECULARIZACIÓN EN OCCIDENTE | 31 |
| 1. La forma occidental de la religión y la cultura. La inculturación de la fe religiosa..... | 31 |
| 2. Lo que se hace y lo que se cree. Elementos estructurales de la religión..... | 34 |
| 3. La determinación epistémica del cristianismo | 39 |
| 4. Ilustración y religión..... | 43 |
| 5. Cristianización y secularización. La fe como naturaleza y como libertad..... | 46 |
| 6. La religiosidad espontánea en las sociedades complejas..... | 49 |
| 7. Evangelización y posmodernidad | 52 |
| CAPÍTULO 2. LAS INCULTURACIONES DE DIOS | 57 |
| 1. Las primeras inculturaciones del Dios cristiano. La personifica- ción de Dios..... | 57 |
| 2. La interiorización de Dios..... | 66 |
| 3. La ontologización de Dios | 70 |
| 4. La muerte de Dios y la desontologización de la divinidad..... | 76 |
| CAPÍTULO 3. AUTOCONCIENCIA CRISTIANA MODERNA Y POSMODERNA | 83 |
| 1. Versiones moderna y posmoderna de la fe católica. Los catecis- mos de 1566 y 1992..... | 83 |
| 2. Los enfoques histórico y existencial de la fe cristiana..... | 90 |
| 3. El enfoque sistemático. La moral | 93 |
| 4. La divergencia entre los enfoques | 97 |

| | |
|--|-----|
| CAPÍTULO 4. PLURALISMO DOCENTE Y CATOLICIDAD DE LA IGLESIA..... | 107 |
| 1. El pluralismo docente de la Iglesia católica..... | 107 |
| 2. Disputas eclesíásticas y debates civiles sobre la posmodernidad.. | 113 |
| 3. Fe y razón en la modernidad y en la posmodernidad..... | 117 |
| 4. Universalidad de la razón y universalidad de lo católico | 123 |
| CAPÍTULO 5. SUBJETIVIDAD MODERNA E INTERIORIDAD POSMODERNA | 133 |
| 1. Fuentes agustinianas de la modernidad y la posmodernidad | 133 |
| 2. Del humanismo griego al descubrimiento agustiniano de la interioridad..... | 136 |
| 3. Intimidad y verdad..... | 143 |
| 4. La intimidad existencialista y la estoica | 147 |
| 5. La subjetividad racionalista e idealista | 151 |
| 6. Heidegger, Agustín y la existencia posmoderna..... | 153 |
| CAPÍTULO 6. SEÑAS CULTURALES Y SEÑAS EXISTENCIALES DE IDENTIDAD CRISTIANA | 159 |
| 1. Los ámbitos culturales de lo público y lo privado | 159 |
| 2. Dimensiones de la creencia..... | 164 |
| 3. Señas culturales de identidad. La izquierda y la derecha cristianas | 168 |
| 4. Reprivatización del cristianismo y personalización de la fe.... | 177 |
| 5. Cristianismo público, privado, anónimo y clandestino | 181 |
| CAPÍTULO 7. LO OBLIGATORIO Y LO GRATUITO | 187 |
| 1. La ley como forma de la religión.Judaísmo y modernidad ilustrada..... | 187 |
| 2. La gracia como forma de la religión. La Charis griega y sus modalidades | 192 |
| 3. La determinación oficialista del cristianismo y la burocratización de la gracia | 196 |
| 4. La moral y lo público, la gracia y lo privado..... | 202 |
| 5. Demostrar y persuadir. La fe entre la razón y el culto..... | 207 |
| 6. El día del señor | 210 |

| | |
|--|---------|
| APÉNDICE. ANTONIO RUIZ RETEGUI, PEQUEÑA BIOGRAFÍA TEO- LÓGICA. <i>IN MEMORIAM</i> | 215 |
| 1. Un libro y un homenaje..... | 215 |
| 2. Profesores y maestros | 218 |
| 3. Lo existencial y lo institucional | 222 |
| 4. Los maestros oficiales | 228 |
| 5. Los maestros privados..... | 234 |
| 6. Doctrina moral y estructuras de pecado | 240 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 245 |

PRÓLOGO

Una religión es un conjunto de prácticas complejas entre las que cabe distinguir unas creencias, unos rituales, unas prescripciones morales y unas plegarias que un grupo social comparte y mediante los cuales regula sus relaciones internas y con los poderes sagrados. En cada religión cada uno de sus elementos o factores puede ser más relevante o menos, más amplio o menos en relación con los demás, según que la cultura de la que forma parte sea más teórica o más pragmática, esté más o menos integrada y haya mayor o menor número de elementos que definan la vida en común. Esos rasgos constituyen lo que puede llamarse la orografía de la cultura o el relieve de su campo y afecta como es obvio a todo lo que se encuentra en ella.

En efecto, los espacios sociales y culturales tienen unas curvaturas, densificaciones y enrarecimientos que determinan la forma de sus objetos, entre los cuales se incluye la religión. En concreto, la cultura occidental puede caracterizarse como aquella en la que hay un predominio de lo cognoscitivo epistémico tal como desarrolla el mundo griego, y de lo oficial público tal como lo desarrolla el mundo romano, en virtud de lo cual la interpretación de la realidad en ella se establece en términos epistémicos y en términos públicos de un modo que determina su contenido y su forma.

En contraste con la cultura islámica y la judía, cuyas religiones respectivas carecen de un cuerpo de expresiones definidas como dogmas, el occidente cristiano ha propuesto fórmulas racionales, declaradas públicamente verdaderas, para ser observadas con el mismo o más acatamiento y veneración que la ley moral. Esa relevancia de las fórmulas teóricas es perceptible a partir del siglo VI a.C., cuando se empieza a fraguar el paradigma onto-teo-lógico, marco determinante del desarrollo de nuestra cultura, que juega un papel decisivo en la elaboración del cuerpo dogmático y en el escoramiento epistémico del cristianismo occidental.

¿Se podría pensar y podría existir un cristianismo sin dogmas? Sí, como existen un islam y un judaísmo sin ellos. Lo que no podría es ser pensado ni existir sin culto, porque entonces no existiría como religión, sino como ideología o como escuela de pensamiento, o no existiría en absoluto. La religión es culto, y la religión cristiana también. Pero en occidente se ha configurado de tal manera que ha llegado a identificarse con un cuerpo de creencias expresadas en un lenguaje muy formalizado y puede resultar escandalosa la misma expresión “cristianismo sin dogmas”. Sin embargo, la excesiva formalización de las creencias lleva a un debilitamiento y a un acartonamiento de la fe, que deja de hacer pie en la existencia de los hombres concretos. La metamorfosis del cristianismo que aquí se analiza describe el proceso por el cual el mensaje evangélico se reviste de formalizaciones filosóficas y teológicas a finales de la edad antigua, y se despoja de ellas a finales de la edad moderna.

Dado también el carácter oficialista de la cultura occidental, las prácticas de culto (especialmente los sacramentos) y las prescripciones morales del cristianismo, pasaron a configurar la sociedad a través de la organización del tiempo de trabajo y de descanso, de penitencia y de júbilo, y a través del ordenamiento jurídico. En concreto, el bautismo pasó a determinar la personalidad y la ciudadanía; la confirmación, la mayoría de edad; el matrimonio sacramental determinó la unión conyugal, la legitimidad de la prole y, consiguientemente, la transmisión de bienes; la penitencia y la eucaristía determinaron el grado de inclusión en la comunidad eclesiástica o el grado de marginación, y lo mismo en la sociedad civil, dado que los sacramentos definían también los límites de ella. Por su parte, las prescripciones morales del cristianismo se articularon de modo análogo con las leyes civiles, de tal manera que los sacramentos determinaron los contenidos del código civil y el decálogo los contenidos del código penal. El dogma, el culto y la moral cristianas pasaron a ser la forma pública de la sociedad occidental, que por eso se consideró a sí misma una sociedad y una cultura cristianas.

¿Se podría pensar y podría existir un cristianismo sin un culto y una moral civiles, sin que su culto y su moral fuesen la forma pública de la organización social? Ciertamente el judaísmo no sería pensable así, y el islam tampoco, o al menos no lo serían en sus formas actuales, aunque las tensiones internas de ambas culturas apuntan a una dife-

renciación progresiva del orden religioso y el civil. El cristianismo sin embargo sí es pensable y podría existir como religión diferenciada del ordenamiento público.

Para el cristianismo la edad media fue el proceso de determinación del orden civil según los contenidos y formas del orden religioso, y la edad moderna el proceso de autonomización del orden civil respecto de aquellos contenidos y formas.

La edad contemporánea o la era posmoderna es, pues, la época en que el cristianismo se comprende a sí mismo desde dentro y pasa a ser visto desde fuera como una religión cuyas creencias se expresan en el culto (y no en las formulaciones intelectuales), y cuyas prácticas se ejercen privadamente, y sin determinar la forma de la organización social y los contenidos de los códigos civil y penal.

El cristianismo occidental tiene unos puntos privilegiados de observación y análisis, que son, junto con los Códigos de Derecho Canónico, los Catecismos. Documentos de la autoridad legítima en los que se expone el dogma, el culto, la moral y la plegaria, del modo más completo y oficial posible, constituyen la mejor expresión del estado de la autoconciencia cristiana. Por eso la comparación de los Códigos y Catecismos de diferentes épocas ofrece la posibilidad de contemplar el contenido de una religión que, permaneciendo básicamente constante, presenta las alteraciones que vienen dadas por el paso del tiempo y por la forma de la autoconciencia que los acoge, interpreta y expresa. Pero eso mismo ya es suficientemente instructivo. La comparación del catecismo de 1566 y el Código de 1917, que recogen el espíritu del Concilio de Trento, con el Código de 1983 y el Catecismo de 1992, que recogen el del Vaticano II, permite advertir hasta qué punto las diferencias entre la mentalidad moderna y la mentalidad contemporánea o posmoderna son relevantes para la comprensión de una misma materia.

La mentalidad tridentina representa la más neta posición del cristianismo epistémico y oficialista, mientras que la mentalidad del Vaticano II representa la del cristianismo más centrado en el culto personal y privado. La concepción del cristianismo privado que se encuentra en el Catecismo de 1992 no sólo se expresa en el reconocimiento de la legitimidad de los estados no confesionales, sino también en la legitimación de lo que puede llamarse el cristianismo clandes-

tino. Clandestino no es ciertamente el cristianismo oficial y público de la jerarquía y las personas consagradas; tampoco el cristianismo privado de los laicos cuya vida en el mundo civil no se diferencia de la de los fieles de otras confesiones; y tampoco es el de los llamados cristianos anónimos, de los que sin ningún conocimiento del mensaje evangélico y sin ninguna relación con Iglesia institucional alguna tienen un sentido de la piedad y la misericordia que sería identificado como cristiano por el mismo Jesús.

Cristianismo clandestino era el de aquellos que quedaban excluidos de la comunidad porque ésta profesaba una concepción del mundo que abarcaba muchos dominios de la vida pública civil y de la vida cristiana oficial, de modo que quedaba poco ámbito para las situaciones complejas, discordantes o inclasificables, como por ejemplo las de Péguy o Unamuno, y poco ámbito para el pluralismo. Cristianismo clandestino era el de quienes creían en el Dios de Jesús pero no podían confesarlo, quizá ni siquiera ante ellos mismos, porque habían incurrido en algunas de las censuras establecidas por las definiciones según las cuales el liberalismo era pecado, ser socialista y ser cristiano se había definido como contradictorio, votar comunista era incompatible con la fe cristiana, o bien estar divorciado, practicar la fecundación in vitro y, en general, las diversas formas de planificación familiar.

Cristianismo clandestino era el de todas aquellas personas que habían incurrido en ese tipo de acciones que no solamente eran pecados sino que, además y sobre todo, eran constituyentes, o más bien aniquilantes, de la comunidad eclesial. Y clandestino era también el de todas aquellas personas que creyendo en el Dios de Jesús, por no compartir un número indeterminado de creencias y prácticas definidas como esenciales o implícitamente asumidas como tales, se caracterizaban a sí mismas como “creyente pero no practicante”.

Pues bien, el Código de Derecho Canónico y el Catecismo del Vaticano II, al suprimir el anatema y reducir a la mínima expresión el Derecho Penal, al definir como excluidos de la Iglesia a aquellos que pudiendo y debiendo estar dentro no lo están, y al legitimar las formas de la fe, del culto y de la plegaria de quienes se encuentran “en los tiempos anteriores a la promesa” (o sea, de los gentiles de todos los tiempos), “en el tiempo de las promesas” (o sea, de los judíos y cuantos esperan

la venida de un salvador), “en la plenitud de los tiempos” (o sea, de los contemporáneos de Jesús), y “en los últimos tiempos” (o sea, de los que creen en la Iglesia institucionalizada por Jesús), legitima también con ello las formas de cristianismo clandestino.

El panorama no es tan pacífico como parece porque una parte del catecismo de 1992, la dedicada a la moral, y una parte de las encíclicas de Juan Pablo II, las dedicadas a las expresiones intelectualmente formalizadas de la fe, se mantienen en la línea de Trento a través de la invocación a Pío X, mientras que las otras partes del catecismo y las otras encíclicas profesan las formas de cristianismo privado y de culto personal característicos de la Iglesia posmoderna. Este conflicto se percibe, a pesar de no mencionarse nunca y de estar camuflado, en el Catecismo de 1992, en el que, no obstante aparece como hegemónico el cristianismo posmoderno al ser cuidadosa y clamorosamente excluido el propio Pío X mientras que, en cambio, son citados todos los Pontífices desde los comienzos de la Iglesia hasta nuestros días.

Pero ese conflicto afecta ya muy poco a los creyentes. Porque el Código de Derecho Canónico y el Catecismo de un Concilio Ecuménico son documentos oficiales de mayor rango que cualesquiera encíclicas, y ese Código y ese Catecismo legitiman las formas anteriores de cristianismo clandestino de un modo que no resulta afectado por documentos posteriores de menor rango. Ese conflicto afecta sobre todo a la estructura administrativa de la Iglesia, que no dispone por el momento de suficientes cauces institucionales para expresar su propio pluralismo, de manera que éste tiene que expresarse en los cauces antiguos de la época medieval y moderna, o sea, a través de la persona del Romano Pontífice, que aparece así dividida contra sí misma en los diversos documentos que se promulgan con la firma y el sello de su autoridad.

La metamorfosis del cristianismo que aquí se describe como tránsito de la autoconciencia cristiana moderna a la posmoderna, es la transformación del cristianismo de un occidente epistémico y oficialista, a un cristianismo que vuelve a empezar otra vez, que vuelve al origen, y que empieza por el culto, por la celebración litúrgica en la cual los hombres (creyentes e incluso no creyentes) entran en contacto con el poder divino que se manifiesta en el nacimiento, en la unión de los sexos, en la muerte, en las benéficas sorpresas con que les re-

gala la vida y les despierta el sentido de la gratitud y la gratuidad. La metamorfosis del cristianismo es una vez más una vuelta al origen, a la celebración de la creación y de la redención en el culto eucarístico, que puede volver a tomarse como la mejor y más universal seña de identidad cristiana.

El nuevo cristianismo posmoderno volverá a encontrarse con dificultades como el que comenzó hace dos mil años, y, como aquel, al superarlas y al inculturarse en otros medios incurrirá igualmente en nuevas contradicciones culturales, pero mientras eso ocurre mira hacia adelante no con la mirada cansina del dromedario que jadea agonizante bajo el peso de su joroba, sino con la expresión radiante del niño que todavía no soporta ningún peso y que estrena la inocencia del nuevo comienzo.

Este estudio se podría haber titulado también “las contradicciones culturales del cristianismo”, y es un libro de filosofía de la cultura, más que de teología o de historia de las religiones. En concreto, es un libro en el que se aplican al cristianismo occidental los análisis y aclaraciones realizados en otro anterior (*Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002), sobre la formación, agotamiento y sustitución del paradigma onto-teo-lógico y del modo en que han afectado ambos extremos a la concepción de Dios y del sí mismo humano.

La cultura ejerce un influjo despótico, dictatorial, sobre todos sus contenidos, y sobre las personas inmersas en ellas, hasta que se alcanza una visión binocular mediante el conocimiento de otra, o de la misma en otras épocas. Ese conocimiento, como todo saber, es liberador. Espero que también tenga utilidad este libro en cuanto a liberar al cristianismo de servidumbres y adherencias culturales, y en cuanto a posibilitar una comprensión de la fe cristiana y, en general, religiosa, más saludable tanto para los creyentes como para los no creyentes.

He podido componer este libro, a partir de materiales de artículos y conferencias de casi toda la década, gracias a que disfruté de un año sabático el curso 1998-99. Ese beneficio tengo que agradecerlo en primer lugar a la Universidad de Sevilla, y especialmente a los compañeros del Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la

ciencia, que cubrieron durante mi ausencia las funciones docentes y administrativas que me corresponden habitualmente.

Por lo que se refiere a los trabajos relacionados con este libro, se encuentran presentes en él las cartas y conversaciones con Higinio Marín sobre casi todos los temas; los debates sobre religión y razón mantenidos con Juan Arana en las páginas de “Thémata. Revista de Filosofía” desde 1994; los coloquios con Javier Hernández-Pacheco y Jesús de Garay durante tres lustros; las colaboraciones con Fernando Fernández en la Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia (AEDOS) en los últimos diez años; y más recientemente con Ildefonso Murillo y la revista *Diálogo Filosófico*, con el Centro de Estudios Teológicos de Aragón y con la cátedra San Leandro del Obispado de Huelva.

Junto a esas conversaciones privadas y colaboraciones con entidades oficiales, me han sido de inestimable ayuda las conversaciones con colegas y amigos, especialmente con María José Montes y algunos otros antiguos alumnos y alumnas, con Jorge Vicente Arregui, Gemma Vicente Arregui y Daniel Innerarity. También Manuel Fontán, Pau Arnau y Jorge Ayala han leído algunos de los trabajos previos y me han hecho sugerencias que estimo en mucho. Han leído el manuscrito definitivo y me han ayudado a corregir últimas deficiencias de todo tipo María José Montes Fuentes, Enrique Rubio Torrano, Guillermo Echegaray Inda, Ignacio Sánchez de la Yncera y Luis Arechederra Aranzadi.

El texto fue redactado teniendo a mi disposición los recursos del Departamento de Sociología de la Universidad Pública de Navarra y de la Biblioteca General de la Universidad Pública de Navarra, de cuya generosa hospitalidad tuve el gusto de disfrutar. Por ello quiero dar las gracias a Ignacio Sánchez de la Yncera, Josetxo Beriain, Carmen Innerarity y Demetrio Castro.

Terminado el libro, y antes de que pudiera editarlo, me llegó la noticia de la muerte de Antonio Ruiz Retegui, teólogo y amigo. No puedo explicar aquí cuánto le debe este libro a mi amistad y a mis conversaciones con él. Pero sí puedo, y debo, dedicar un apéndice final a esbozar una pequeña biografía teológica suya. Dicha semblanza describe la situación intelectual y existencial desde la que, en gran

medida, este libro ha sido escrito, y por eso es pertinente para su comprensión.

De este modo rindo aquí homenaje a la vida, a la tarea intelectual y al empeño vital de Antonio Ruiz Retegui.

Pamplona, 29-IX-1999 / Sevilla, 15-VII-2002

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera edición de este ensayo aparece en 2003, dos años después de la muerte de Juan Pablo II, y la segunda ahora en 2018, quince años después de la primera, y cinco años después del acceso al pontificado del Papa Francisco el 13 de marzo de 2013.

El pontificado del primer papa eslavo y los cinco primeros años del primer papa no europeo han cambiado la comprensión del cristianismo por parte de muchas personas e instituciones, y han cambiado la imagen de Iglesia Católica en el mundo. Y por supuesto afectan a un ensayo sobre las relaciones entre religión y cultura como es este. Lo convierten en un libro bastante más actual, y hacen comprensible por qué quince años atrás aparecía como un punto de vista muy libre y “progre”.

Durante esos años las relaciones entre religión y cultura en general, y entre religión católica y cultura globalizada en particular, muestran un nuevo horizonte apenas entrevisto y apenas descrito en 2003.

En los cinco años de pontificado del Papa Francisco es perceptible el modo en que la Iglesia Católica ha llevado a cabo una privatización del dogma, de modo inconsciente e imprevisto, una privatización de la moral reflexiva y deliberadamente realizada, y mediante ambos procesos, un reajuste entre la sensibilidad religiosa de la Iglesia católica y la sociedad civil secularizada. Los fundamentos teológicos de todo ese proceso, de su parte consciente y de su parte inconsciente, fueron explicitados por Josef Ratzinger en los años 60, en su libro *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1969).

A través del análisis del capítulo 25 del Evangelio de Mateo, donde se recoge el juicio de las naciones, realizado en base a los hechos “tuve hambre y me disteis de comer...”, el entonces profesor de teología de la Universidad de Munich, posteriormente pontífice con el nombre de Benedicto XVI, ponía de manifiesto que el cristianismo, la confesión y

la profesión de la fe en Jesucristo, no consiste en un cuerpo dogmático, ni en un sistema de normas morales, ni en un conjunto de prácticas litúrgicas, sino en el amor y la misericordia, consiste en dar de comer al que tiene hambre, de beber al que tiene sed, en alojar al peregrino (al emigrante), visitar al enfermo, etc., lo cual ni siquiera requiere conocimiento de la existencia histórica de Jesucristo. Es decir, el amor, que es en lo consiste ser cristiano, no pertenece al orden del conocimiento y ni siquiera al de la conciencia.

Semejante planteamiento, con el que Ratzinger seguía la estela de la teología existencial abierta por Romano Guardini décadas antes, situaba al profesor bávaro en la vanguardia de la progresía, como antes lo había estado Guardini, y lo hacía igualmente blanco de las sospechas de la curia romana.

La *Metamorfosis del cristianismo* se escribe desde ese punto de vista, poniendo de manifiesto de qué modo el cristianismo moderno se consolida y desarrolla enfatizando las dimensiones cognoscitiva y administrativa de la religión, y de qué modo la superación de la modernidad lleva también consigo un énfasis de las dimensiones asistenciales en las diversas religiones y también en el cristianismo. En el caso del catolicismo romano ésta diferencia entre su versión moderna y su versión contemporánea resulta especialmente perceptible en los textos en que la Iglesia Católica más se afirma y se define a sí misma, a saber, el Catecismo y el Código de Derecho Canónico. El estudio comparativo de los catecismos y de la legislación de los siglos XVI y XX permiten percibir la metamorfosis del catolicismo moderno en el contemporáneo. Quizá la mayor y más perceptible diferencia se da entre los textos del Vaticano II y los de los anteriores concilios que dicen, *Si quis dixerit...anatema sit* (si alguien dice...sea anatema, esto es, “excluida de su comunidad religiosa y de la posibilidad de recibir los sacramentos”).

Cuando el Papa Francisco llega al pontificado aplica la deliberación y la acción reflexiva del gobernante a esa metamorfosis, y lleva a cabo una privatización de la moral, que permite comprobar que ya antes, hacía mucho, se había producido una privatización del dogma.

¿Cuánto tiempo hace que no se quema en la hoguera a un hereje?
¿Cuánto tiempo hace que no se expulsa a nadie de la Iglesia por unas formulaciones de la doctrina discordantes con las formulaciones oficiales?

El 4 de marzo de 1983, a su llegada a Nicaragua, Juan Pablo II le advierte al padre Ernesto Cardenal que debe regularizar su situación con la Iglesia, refiriéndose a los trámites de secularización establecidos como requisito para que un sacerdote desempeñe tareas políticas en el gobierno de cualquier país (cfr. <http://www.voltairenet.org/article124517.html>). Ni a Juan Pablo II ni a ninguna otra autoridad de la Iglesia Católica le pasó por la cabeza que debería ser condenado a la hoguera, y ni siquiera que hubiera que excomulgarlo, a pesar de que él, y la teología de la liberación en parte, había sido calificada de neopelagianismo. En el siglo XX no se quema ni se excomulga a los discrepantes. Se les amonesta, se les tolera o se les silencia, pero no se les expulsa de la comunidad, ni se les considera pecadores públicos en relación con la dimensión cognoscitiva del cristianismo. No existe más la “herejía”, es decir, el pecado público contra la fe. Eso es cabalmente la privatización del dogma.

Guardini y Ratzinger no fueron excomulgados en ningún momento, aunque sí silenciados en determinados ambientes oficiales. Las excomuniones y las condenas por herejía resultan ahora planteamientos muy eurocéntricos, muy romanocéntricos o muy euro-cristianocéntricos. Excepto en el ámbito de la cristiandad, de Europa, la dimensión cognoscitiva del cristianismo, los dogmas, no son lo más importante de ninguna religión, ni tampoco del cristianismo, si se tiene en cuenta que el cristianismo no se desarrolla solamente en Europa y que no se identifica con la cristiandad.

Como señalara Max Weber, la aparición y la consolidación de los dogmas no depende del contenido de lo que se cree, sino de la forma que se le da a ese contenido en sociedades estatales complejas, donde la comunidad religiosa tiene a su vez una estructura y una jerarquía compleja.

En una entrevista Hanna Arendt contó el diálogo en una sinagoga entre un joven y el rabino. El joven expresó lo que pensaba que era su difícil situación: yo no creo en Dios. El rabino contestó: nadie te lo pide. En las formas del cristianismo africano, de Oriente medio, de Asia o de América, el dogma no es la clave. Los españoles que colonizan América no movilizan a los inquisidores contra los herejes, sino a unos supervisores religiosos que son “extirpadores

de idolatrías”, pero la idolatría no tiene que ver con el dogma, sino con el culto.

A diferencia de la privatización del dogma, para la cual es difícil señalar un momento y una acción que la lleve a cabo, la privatización de la moral la realiza el Papa Francisco mediante la publicación de unos documentos que provocan escándalo y conmoción en la conciencia de los sectores más conservadores, que controlan el aparato, y el júbilo y la esperanza en los que habían abandonado la Iglesia ante la imposibilidad de mantener la situación fijada por el sistema dogmático administrativo proveniente del el siglo XVI. Esos documentos son los siguientes.

1.- Las dos Cartas “*motu proprio date*” “*Mitis Iudex Dominus Iesus*” e “*Mitis et misericors Iesus*” sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad de matrimonio, respectivamente en el Código de Derecho Canónico y en el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, de 8 de septiembre de 2015.

2.- La Bula “*Misericordiae Vultus*”, *El rostro de la misericordia*, de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia, de 11 de abril de 2015. Con ocasión de ella, se concede un permiso temporal para que los sacerdotes puedan absolver del pecado de aborto a quienes lo han practicado y que estén arrepentidos de corazón durante el Jubileo de la Misericordia o Año Santo, entre el 8 de diciembre de 2015 y el 20 de noviembre de 2016. Así se lee en carta firmada por el sumo pontífice y enviada al presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, Rino Fisichella, encargado de organizar el Año Santo extraordinario, el 1 de septiembre de 2015.

3.- La exhortación apostólica “*Amoris laetitia*”, *La alegría del amor*, sobre el amor en la familia, de 19 de marzo de 2016, después de los dos sínodos sobre la familia celebrados en 2015 y 2016.

Mediante estos documentos se agiliza la práctica de la nulidad de los matrimonios canónicos para aproximarlos a la de la disolución de los matrimonios civiles, por una parte, y por otra se facilita levantar la pena canónica de excomunión a las personas que practican el aborto, es decir, se cancela su estatuto de pecadores públicos si el delito tenía ese carácter público.

La alegría del amor, además, hace valer en el ámbito del derecho público de la Iglesia el principio canónico y teológico del primado de la conciencia soberana, razón por la cual se establece que no se debe negar el sacramento a ninguna persona que se acerque a él aunque se conozca su condición de divorciado, de homosexual, etc., porque la relación del sacramento con la conciencia del interesado tienen primacía sobre la norma canónica general.

Estos documentos provocan escándalo en las conciencias que han tomado como señas de identidad cristiana las señas culturales de la condena canónica del aborto, del divorcio y de la homosexualidad, y no las señas evangélicas de identidad cristiana, que son el amor y la misericordia (“En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviereis amor los unos con los otros” Juan 13:35).

Los sectores conservadores, creyentes y no creyentes, ven en estos documentos pontificios una destrucción de la Iglesia utilizando como pretexto el amor y la misericordia, y perciben que el Papa Francisco tiene más partidarios entre los no creyentes que entre los creyentes. Efectivamente, tiene más partidarios entre los no creyentes, los que con dolor dejaron la Iglesia porque no soportaban su disciplina dogmático-administrativa, que entre los creyentes, los que se quedaron en ella soportando esa disciplina, no pocas veces con grandes sacrificios.

Antes del Papa Francisco la imagen más común de la Iglesia Católica era la Ciudad del Vaticano y la Curia Romana que la habitaba. La imagen que él parece querer darle es más bien la de una institución que predica y ejerce el amor y la misericordia. Así es la ONG *Cáritas*, fundada en Colonia, Alemania, en 1897 por la Iglesia Católica, que la describe como su voz oficial “en relación con su enseñanza en las áreas de los trabajos de caridad”. En 1954 la Confederación toma el nombre de *Cáritas Internacional* y en 2015, con 164 países miembros y presencia en más de 200 países, ubica su Secretariado General en el Palacio San Calisto de Ciudad del Vaticano bajo la presidencia del Cardenal Luis Antonio Tagle (https://en.wikipedia.org/wiki/Caritas_Internationalis).

Caritas Internacional es una institución civil, pública, cuyo objetivo es la misericordia, y en la que cabe todo el mundo, por no requerir la confesionalidad de sus colaboradores, a no ser que el amor y la mise-

ricordia sean ya de suyo una confesión, como sostenía Josef Ratzinger en 1960.

En los últimos cinco años la Iglesia Católica registra una tensión entre quienes se repliegan sobre las anteriores señas culturales de identidad católica, sobre las prohibiciones y anatemas, que es lo que efectivamente les confiere su sentido de identidad y pertenencia, como también señalara Weber, y quienes consideran que “no hay más regla que el evangelio” para determinar la identidad, como repetía una y otra vez Francisco de Asís cuando sus seguidores le pedían una regla como la que San Benito había dado a sus seguidores. O bien los anatemas o bien “amaos los unos a los otros”. En apoyo de una u otra “fórmula” se firman declaraciones y documentos, se convocan asambleas y sínodos, y se anatematiza al Papa Francisco se proclama la liberación de los oprimidos y la predicación del evangelio a los pobres.

Cuando se publicó la primera edición de este ensayo, la privatización del dogma y de la moral no eran tan perceptibles y apenas se habían llevado a cabo de un modo deliberado. Tampoco el término privatización tenía el sentido de una profunda metamorfosis.

Las configuraciones socioculturales tienen una dinámica y una deriva a la que tarde o temprano las instituciones se adaptan, también las religiosas. Cuando no lo hacen sufren y se van algunos de sus componentes, y cuando lo hacen sufren y se van otros. La metamorfosis del cristianismo mantiene su dinámica y su ritmo siempre, como se explica en otros trabajos (Cfr. *La privatización del sexo*, Sevilla: Thémata, 2016; *La moral originaria: La religión neolítica*, Sevilla: Thémata, 2017; *La revelación originaria: la religión de la edad de los metales*, Sevilla: Thémata, en prensa).

A veces la dinámica sociocultural es previsible, a veces no. A veces la acción política de los gobernantes de las instituciones sintoniza con la dinámica real, y a veces no. La dinámica de lo que pasa en Europa en los momentos en que se extingue la cristiandad y se extingue la ortodoxia, y la de las diferentes formas de cristianismo no europeos, en algunos aspectos es previsible y en otros no.

La acción política del Papa Francisco y sus efectos, también es más previsible en unos aspectos que en otros. Junto al objetivo general de impulsar y desarrollar las aplicaciones del Concilio Vaticano II, los cuatro frentes de batalla para los cuales él tenía un programa conocido por

el colegio cardenalicio eran la reforma de la economía y la banca vaticana, los movimientos feministas dentro de la Iglesia, los escándalos de moral sexual y la reforma administrativa.

En el primer frente, el menos complicado de todos, ha dado la batalla y parece haberla ganado según la opinión pública general. En el segundo frente, parece haber detenido el movimiento cismático de las religiosas norteamericanas que pretendía una iglesia paralela, mediante la apertura de una comisión para el estudio de la ordenación de diaconisas, en la que dichas religiosas tienen su papel. En cuanto a los escándalos de moral sexual, a pesar de todos los actos y los gestos ampliamente publicitados, las medidas tomadas no satisfacen en general, quizá porque no termina de haber un reconocimiento pleno del fuero civil junto al propio fuero eclesiástico. En cuanto a las reformas administrativas, la más difícil de todas las tareas, es posible que consiga una remodelación y redistribución de las funciones administrativas en una nueva organización y denominación de los dicasterios, es posible y probable que no consiga todos los señalados programáticamente en el discurso de 31 de diciembre de 2016.

En relación con esos propósitos y con la dinámica sociocultural que apunta en esa dirección, la metamorfosis del cristianismo puede dar lugar a una Iglesia Católica en que las mujeres accedan al sacerdocio, al episcopado y al pontificado, en que los seminarios se parezcan a las universidades civiles, y en que su gobierno se parezca al de los países y estados actuales. Esa metamorfosis puede dar lugar también a que los diversos dicasterios estén deslocalizados como lo están los de la UNESCO o los de la ONU, es decir, que el dicasterio de “asuntos exteriores” se mantenga en Ciudad del Vaticano y los Nuncios sigan siendo los decanos del cuerpo diplomático, y es posible que los de religiosos, liturgia, iglesias orientales, etc., estén repartidos entre Estambul, Calcuta, Bogotá, Viena, etc.

Eso por lo que se refiere a cambios concretos referidos a situaciones problemáticas concretas. En un sentido más general, es difícil de imaginar, desde la Iglesia y la fe católicas modeladas desde el Concilio de Trento, con unas señas culturales de identidad bien marcadas y que han cumplido su función durante cuatro siglos, una Iglesia y una fe católicas modeladas por unas señas culturales de identidad que

sean las de Cáritas, que sean sin más el “amaos los unos a los otros” evangélico.

Una metamorfosis de ese tipo puede ser previsible en algunos sentidos, o no. En cualquier caso, describir los cambios y comprenderlos es una buena manera de poder prestar ayuda a las personas y a las instituciones.

Sevilla, 1 de noviembre de 2017

Fiesta de todos los santos

Capítulo 1

CRISTIANIZACIÓN Y SECULARIZACIÓN EN OCCIDENTE

- 1.- La forma occidental de la religión y la cultura. La inculturación de la fe religiosa.*
- 2.- Lo que se hace y lo que se cree. Elementos estructurales de la religión.*
- 3.- La determinación epistémica del cristianismo.*
- 4.- Ilustración y religión.*
- 5.- Cristianización y secularización. La fe como naturaleza y como libertad.*
- 6.- La religiosidad espontánea en las sociedades complejas.*
- 7.- Evangelización y posmodernidad.*

1. La forma occidental de la religión y la cultura. La inculturación de la fe religiosa.

Las religiones existen para ser practicadas y porque lo son, no para ser pensadas, y las culturas también. Las culturas son el conjunto de procedimientos mediante los cuales los diversos grupos de la especie *homo sapiens* mantienen su vida y la propagan, y las religiones son esa parte de la cultura que regula el trato con el poder del que depende la vida y la muerte de los hombres, de los restantes seres vivos y del universo todo.

Toda cultura tiene una religión como tiene una lengua y un estilo de construir viviendas, y toda religión, toda lengua y todo estilo de construir pertenece inicialmente a una cultura. En general suele haber proporcionalidad o adecuación entre los elementos estructurales de una cultura (entre su religión, su lengua, su arte, su economía, su derecho, etc.), pero, como estudia la antropología cultural, rara vez las cul-

turas se encuentran aisladas unas de otras, y suelen influirse recíprocamente mediante el intercambio de técnicas, artes, religiones y ciencias. Dicho intercambio se da desde el comienzo de la especie humana en el paleolítico, pero no de un modo regular y constante. De hecho cuando el ritmo de esa comunicación se estanca o se hace más vivo e intenso se suele hablar de un nuevo periodo o nueva época de la historia (neolítico, edad del hierro, edad antigua, etc.).

A partir de la emergencia de la subjetividad y del logos en el siglo VI a C., se produce la autonomización de las artes, las técnicas, las ciencias y las religiones, autonomización que consiste en que pasan a depender del logos reflexivo en cuanto a su legitimación. Con ese ejercicio legitimante del logos reflexivo emerge también la convicción de que esas actividades tienen que ver menos con la cultura, la nación y la lengua que con la belleza, la utilidad, la verdad y la divinidad en sí mismas u objetivamente consideradas.

Más precisamente, la mencionada autonomización consiste en el reemplazamiento del poder sagrado originario no formalizado intelectualmente, por el logos subjetivo formalizante como última instancia de apelación para la comprensión y explicación de los fenómenos. El logos resulta de entrada absolutizado, y se inicia la tarea de dar cuenta desde él y en él de todas esas actividades que son los elementos de la cultura, con objeto de revalidarlos y remitirlos a los valores simbólicos generados en la reflexión para cada uno de ellos, a saber, la belleza, la verdad, la bondad, etc. Es lo que se conoce como tránsito del mito al logos.

La belleza, la utilidad, la verdad, la bondad, etc., no existían antes como divinidades. Existían Venus, Eros, Orfeo, Atenea, Juno, Júpiter, etc., como fuerzas impersonales primero y como representaciones antropomórficas de esas fuerzas después, y a partir del descubrimiento de la subjetividad y el logos formalizante se legitiman todos esos poderes y se “reinventan” y sistematizan en clave de representación intelectual. A partir de entonces es cuando aparecen “la” belleza, “la” utilidad, “la” verdad, “la” bondad, etc., cuando Sócrates “inventa” la esencia, y cuando la antigua idea de “destino” se seculariza y da lugar al concepto de “naturaleza” entendida como finalidad de los individuos que tienen la misma esencia.

También a partir de entonces es cuando Aristóteles sistematiza y jerarquiza las actividades humanas en teóricas, prácticas y técnicas (en intelectuales y manuales), asignando la primacía a las intelectuales, y cuando clasifica las actividades intelectuales según la referencia del intelecto a la verdad (lógica), del carácter y la voluntad al bien (ética y poética) y de la afectividad a lo atractivo y lo bello (retórica). La lógica y la ciencia quedan establecidas como las actividades que se ocupan de la verdad pero no se relacionan con el carácter y los afectos ni con el bien y lo atractivo; la poesía, la tragedia y la historia, como las que tienen que ver con el carácter y el bien, pero no con la verdad y la ciencia, y la retórica como la que se refiere a lo atractivo pero sin tener relación con lo verdadero y lo bueno.

Así quedan fijados los ámbitos y los procedimientos “técnicos” con los que se legitiman las diversas actividades humanas que constituyen la cultura, o sea las vías o los métodos para establecer su “universalidad” y “objetividad” mediante la reflexión del logos¹.

Tras la desmembración del imperio alejandrino en el siglo II, y una vez que las acciones políticas, militares y comerciales habían extendido por el mediterráneo la ciencia griega, la técnica egipcia, el derecho romano y la religión persa, la adopción o asimilación de esas actividades por parte de grupos humanos y culturas distintos de aquellos en los que surgieron pasó a depender, de su legitimación mediante el poder político, militar y económico y también mediante el logos reflexivo, es decir, de la demostración de su “objetividad” y su “universalidad”, pues se interpretaba que si algún elemento cultural era aceptable y aceptado por los otros se debía precisamente a su “objetividad” y “universalidad”, que se suponían cualidades “metaculturales” dimanadas del logos mismo. A partir de entonces así es como puede hablarse de inculturación de la ciencia griega o de la religión persa, por ejemplo, y a partir de entonces es cuando empieza a concebirse la historia como historia objetiva y universal de las actividades humanas que son susceptibles también de objetividad y universalidad².

1 Una exposición más amplia de la emergencia del plano de la representación objetiva y del modelo onto-teo-lógico la he desarrollado en Hypokrytēs. Las representaciones del sí mismo, en prensa.

2 Singularmente ese es el rasgo distintivo de la concepción que tiene de la historia

La configuración del orden social y de las diversas actividades humanas según la primacía del logos reflexivo y según la jerarquía establecida desde él tiene, como toda forma de división del trabajo, la ventaja de la especialización y de la eficiencia, y el inconveniente de un cierto perspectivismo unilateral.

Este modo de concebir los elementos de una cultura y la relación entre ellos es característico de occidente, hasta el punto de que, en muchas épocas de su historia, el sustantivo “cultura” y el adjetivo “culto” han designado las actividades reflexivas expresadas en lenguaje escrito y la persona que se dedicaba a ellas. Y ese modo de concebir la cultura ha sido determinante del modo de concebir la religión más característica de occidente, a saber, el cristianismo, y del modo de practicarla, por lo cual el cristianismo occidental ha desarrollado formulaciones teóricas y reflexivas sobre la fe y la moral con más amplitud que cualquier otra religión, precisamente a lo largo del proceso de su inculturación en una cultura como la europea. En ella el cristianismo es una religión culta para los hombres cultos, y sus modalidades inferiores han sido miradas con cierta suspicacia, especialmente las formas de la denominada religiosidad popular.

2. Lo que se hace y lo que se cree. Elementos estructurales de la religión.

Cuando los antropólogos e historiadores tienen que ponerse de acuerdo sobre qué manifestaciones culturales hay que considerar religión y cuáles no, suelen tomar como criterio el culto, o sea, el conjunto de ritos practicados por un grupo humano, definiendo como ritos las acciones del grupo social que se repiten en las ocasiones importantes de la vida³. En términos generales se considera que los elementos estructurales básicos del culto son el sacrificio y la plegaria⁴.

Polibio, en contraste con la de Heródoto y Tucídides. Cfr. *Polibio, Historias, libro I*, Gredos, Madrid.

³ Cfr. E. Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.

⁴ Así, R. Guardini, *Religión y Revelación*, Guadarrama, Madrid, 1961. Mantiene ese

Junto a las acciones públicas, gestos externos y comunitarios (que constituyen el culto), se suelen distinguir, por una parte, un conjunto de prescripciones prácticas (que constituyen la moral), que a su vez suele diferenciarse del derecho (al menos, son clásicas las investigaciones antropológicas sobre la distinción entre moral y derecho en las culturas más primitivas⁵), y, por otra, las creencias, el elemento teórico, que puede tener una formulación imaginativa mitológica o una formulación conceptual filosófica⁶ (en lo cual consiste el dogma).

En las sociedades y culturas más primitivas esos elementos están poco diferenciados entre sí, y la religión misma está a su vez poco diferenciada de los restantes elementos de la cultura (del arte, el derecho, la actividad productiva y la reproductiva, etc.)⁷, pero a medida que la sociedad se va haciendo más compleja, la religión se va diferenciando más de los otros factores culturales, y sus propios elementos internos se van diferenciando igualmente.

Una cultura se constituye mediante la generación de los símbolos que representan las distintas formas de valorar (Zeus, Atenea, Venus, etc., o la unidad, la verdad, la belleza, etc., las llamadas propiedades trascendentales del ser), y se despliega mediante el proceso de diferenciación y distanciamiento de esos símbolos. Por su parte, una religión se constituye mediante la generación de esos mismos símbolos no después o a la vez que la cultura, sino antes, pues la cultura surge inicialmente como religión, sus símbolos son todos inicialmente religiosos, y

punto de vista también H. Schoek, *Diccionario de sociología*, Herder, Barcelona, 1973, voces, "culto", "rito" y "Sociología de la religión"; G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, F.C.E., México, 1975, y C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.

5 El trabajo más clásico en este sentido es el de R. Lowie, *La sociedad primitiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

6 Una buena parte de los conflictos que han tenido lugar en el seno de la religión cristiana se han resuelto en formulaciones conceptuales, es decir, en declaraciones dogmáticas, y ahí es donde resulta más fácil identificar la religión, dado que tales declaraciones frecuentemente han quedado incorporadas al símbolo de la fe. Como más adelante veremos, eso no quiere decir que no haya habido conflictos en los otros campos, ni que para los hombres sea más importante identificar la fe intelectualmente que practicarla moralmente o ejercerla mediante los actos de culto.

7 Cfr. A. de Waal, *Introducción a la antropología religiosa*, Verbo Divino, Estella, 1975.

la diferenciación, distanciamiento y autonomización de sus elementos da lugar a las culturas complejas, que a su vez siguen ejerciendo su influjo sobre las religiones una vez que éstas han quedado reducidas a ser tan sólo “un” elemento estructural de la cultura.

Con este recurso al origen religioso de la cultura y a la determinación cultural de la religión se pone de manifiesto que el proceso de secularización es natural, en cuanto que resulta del mismo proceso de división del trabajo, y que también lo es el de descristianización, como lo son el de “desislamización” o el de “desbudistización”. Hay, pues, un nivel de secularización, que cabe adscribir al plano de la estructura social misma, al del aumento de su complejidad, y que determina en cierta medida el ritmo del proceso de inculturación, transformación y disolución de cualquier fe religiosa (más adelante veremos que el proceso de secularización tiene otra dinámica en el nivel infraestructural y en el superestructural).

Pues bien, los tres elementos o dimensiones de la religión mencionados, tienen una manera específica de integrarse, determinada por la estructura social y más en concreto por el momento del proceso de diferenciación de la sociedad en que se encuentra. Es decir, la articulación o estructura ontológica según la cual se componen los elementos de la religión implica la estructura social y la dinámica psíquica individual, por lo que la religión y la teología tienen como momentos propios una sociología y una psicología (una autoconciencia sociológica y psicológica). Precisamente porque la sociología y la psicología están integradas en la ontoteología y se determinan recíprocamente, es por lo que las primeras imperan y a la vez legitiman las alteraciones en las formulaciones dogmáticas y morales, o sea las inculturaciones de la fe religiosa en las diferentes sociedades y en las diferentes épocas.

El primer elemento de la religión, cronológica y ontológicamente, es el culto, la acción vital de la comunión con el poder sagrado en el sacrificio, el ritual y la plegaria, como por ejemplo los sacrificios y comidas sagradas, las celebraciones eucarísticas, los ritos de paso como el bautismo, el matrimonio, etc. El segundo elemento son las acciones particulares a las que los ritos aluden, a las cuales confieren sentido y para las que otorgan gracias y fuerzas en primer lugar y respecto de las cuales enuncian una normativa en segundo lugar, como por ejemplo

los vínculos filiales y los conyugales, los deberes para con los hijos y esposa, etc. El tercer elemento es la reflexión y expresión imaginativa o conceptual de lo vivido en el culto y de lo imperado o prescrito en la norma, o sea, el dogma. Así pues, los elementos de la religión son, por orden ontológico y cronológico, 1) el culto, 2) la moral y 3) la dogmática.

El culto pertenece al orden de lo *poiético*, de lo que se crea, se produce, o se hace, como altares, sacrificios, celebraciones, fiestas, ritos, etc., que ponen en juego el poder divino ante la vida, la muerte, la enfermedad, el mal, el sexo, etc., y en virtud del cual se impone nombre a los nacidos, se purifica de su culpa al pecador, se constituye a una pareja en matrimonio legítimo, etc. La moral pertenece al orden *pragmático* o *práxico*, de lo que se debe hacer, del comportamiento que se debe llevar, de las acciones que alguien se debe proponer y de las que ha de omitir. Por último, la dogmática pertenece al orden de lo *epistémico*, de lo que se sabe reflexivamente, se expresa objetivamente y se tiene por verdadero. Todavía, y en la medida en que se puede diferenciar del culto y autonomizarse respecto de él, se puede señalar como elemento 4) la plegaria, que en ese caso pertenece, más que al orden *poiético*, al *dialógico*, que es irreductible a los tres anteriores y que comprende las relaciones de comunicación interpersonal explícita.

Estos elementos estructurales de la religión se articulan e integran según el orden indicado, es decir, lo primero es el culto, lo segundo la acción y lo tercero el conocimiento teórico. La validez de este orden se ha expresado con diversas fórmulas en la historia de occidente: “El obrar sigue al ser” en la escolástica medieval; primero es la vida pre-reflexiva, luego la norma y por último la reflexión sobre la vida y la norma, en la terminología de G.B. Vico, y “la infraestructura determina la estructura y la superestructura” en la fórmula del marxismo⁸.

Así es como se articulan e integran teóricamente los elementos de la religión, pero esa integración teórica implica, a su vez, otra integración que tiene sus expresiones culturales en las instituciones sociales con sus respectivos espacios, tiempos y ritmos. Como el ritmo de di-

8 Sobre el sentido y afinidad de estas expresiones, cfr. *Sociología del saber*, Siglo XX, Buenos Aires, 1973, cap. 1.

ferenciación y cambio de los elementos institucionales de una religión y el de sus formulaciones teóricas no coincide de suyo, puede haber desfases entre el nivel institucional y el teórico, y, de hecho, con mucha frecuencia los hay. Veámoslo con un ejemplo.

Una ciudad europea del siglo XVI, como Sevilla, tiene una iglesia o catedral en el centro, unas fiestas cuyo núcleo son los misterios religiosos, una universidad en la que el saber se despliega de cara a los dogmas, unos talleres de artesanía cuya producción tiene cierta dependencia del culto, unas leyes penales civiles y eclesiásticas que se complementan o se estorban pero que son vecinas, etc. Las instituciones religiosas del siglo XVI se corresponden con la teología de esa época y con la autoconciencia que la Iglesia tiene de sí misma en ese momento y que se expresa en el Catecismo de Trento que se publica en 1566.

Una ciudad europea de finales del XX, como Madrid, no tiene centro; las fiestas se acumulan en el fin de semana, las celebraciones y el descanso pueden consistir en un éxodo de la ciudad hacia la naturaleza o hacia los dispositivos de la industria del ocio; en la universidad se imparten una multitud de saberes cuya unidad no posee nadie; la artesanía y el arte tienen como destinatarios no solo ni principalmente el culto religioso, sino también y en mayor medida sectores de la sociedad muy heterogéneos; la industria de transformación y el trabajo en el sector terciario tienden a ejercerse según las ventajas competitivas que se tengan; las leyes penales civiles se modifican en cada periodo legislativo según el partido político responsable del gobierno, etc.

Las instituciones religiosas presentan características propias de fines del siglo XX, la teología que se lleva a cabo en esa sociedad también, y la autoconciencia que la Iglesia tiene de sí misma se expresa en el Catecismo de 1992 en los modos que más adelante examinaremos.

Pues bien, entre la expresión oficial de la autoconciencia de la Iglesia de 1566 y la de 1992, media un periodo de cuatro siglos durante los cuales las conciencias individuales no siempre han podido comprender el sentido de las instituciones y formulaciones antiguas en las nuevas épocas a que se asomaban, y tampoco las conciencias individuales que vitalmente permanecían instaladas en épocas antiguas han podido comprender del sentido de las nuevas.

Estos desajustes entre el orden teórico, el sociológico institucional y el psicológico individual, en cada uno de los cuales tenía que darse a su vez la articulación entre los elementos poiético, prático, epistémico y dialógico de la religión, determinan la distancia entre la autoridad legítima y las bases en las Iglesias cristianas, de modo parecido a como la determinan también en el ámbito de la ciencia, el arte o la política, y dan lugar a la dinámica de comprensión e incomprensión, de comunicación e incomunicación entre los diversos niveles respecto al culto que hay que tributar, las conductas que se deben exigir y las formulaciones teóricas que se proponen para ser creídas.

Desde luego no todo lo que se vive ha de ser llevado a la reflexión consciente para que sea saludable, congruente y correcto. Solamente cuando lo vivido no es ninguna de esas tres cosas es cuando por lo común se apela a la reflexión para pedir aclaraciones sobre lo que tiene que ver lo que se hace con lo que se dice y lo que se piensa, y eso es particularmente adecuado para el cristianismo occidental a finales del siglo XX.

3. La determinación epistémica del cristianismo.

Ninguna iglesia, incluida la católica, tiene ni puede tener una autoconciencia de su fe y de su misión que no esté mediada por las herramientas culturales, conceptuales y verbales de los individuos que viven y transmiten el conjunto de prácticas y creencias que definen a dicha iglesia.

Si la mediación cultural de la autoconciencia vige para Jesús, para las comunidades primitivas y para los redactores de los evangelios, vige igualmente para el cristianismo moderno y para el posmoderno. Las iglesias cristianas no son ajenas a las vicisitudes del medio cultural en el que existen, y una corroboración de ello es la circunstancia de que la pluralidad de iglesias cristianas (las orientales griega y rusa, y las occidentales católica y protestantes), se corresponde con las placas tectónicas de las culturas en las que están incardinadas.

Es difícil, si no imposible, decidir cuándo un determinado rasgo cultural hace posible una nueva comprensión y realización del

mensaje cristiano y cuándo un determinado aspecto del mensaje cristiano hace posible una nueva comprensión y realización de un proyecto cultural vigente o la emergencia de uno nuevo. Se trata del círculo hermenéutico, que aparece en las relaciones entre fe y cultura, o entre las dimensiones semántica y pragmática de la fe misma y de la cultura. No obstante, es sensato creer que el predominio otorgado a lo epistémico en el cristianismo occidental es una resultante de la primacía que a ello se asigna en todo occidente desde el descubrimiento de la ciencia en la Grecia clásica, y que en ese sentido es muy congruente que a partir del siglo XVI el cristianismo alcance su expresión en los catecismos, en los cuales aparece como parte primera y primordial la epistémica, es decir la formulación de los dogmas o “verdades” que hay que creer, y como parte segunda la poiética, o sea, el culto religioso propiamente dicho.

El cristianismo no se difundió principalmente a través de las disputas teológicas, y el trabajo intelectual de Justino y Clemente, de Orígenes y Agustín no tuvo como principal objetivo y efecto la evangelización *ad extra*, que discurría por sus propios cauces, sino la autoaclaración y la organización *ad intra* con objeto de establecer la comunión de las diferentes iglesias cristianas en la fe, y dar razón de ella ante las autoridades civiles paganas. Es decir, la elaboración epistémica de la fe cristiana no tenía sola ni principalmente la función de facilitar su comprensión intelectual, sino también la de establecer las demarcaciones administrativas y territoriales de esa fe, y la articulación entre ellas, según la plantilla de la administración romana. Es decir, lo epistémico no solo tiene carácter intelectual sino también carácter público, oficial, y por eso se relaciona con lo administrativo según un vínculo de refuerzo mutuo.

En efecto, la noción de “herejía” pertenece de suyo al orden epistémico, al de la fe y la dogmática, y el evento de “cisma” pertenece al orden práxico, al de la moral, el derecho y la política, pero el “cisma” puede reconducirse también a “herejía” cuando se opera desde el orden epistémico y las diferencias conductuales se definen como diferencias doctrinales. Por su parte, el “sacrilegio” y la “blasfemia” pertenecen al ámbito de lo poiético, al del culto y lo litúrgico, pero también se definen desde el orden epistémico. En

consecuencia, las formulaciones dogmáticas operan como factores que definen públicamente y decretan la integración o exclusión de grupos y territorios respecto de la verdadera fe de un modo público y oficial.

Este es uno de los modos más notables en que lo epistémico se hace valer en los demás ámbitos de la vida mediante la organización racional de ellos, a lo cual convencionalmente damos el nombre de burocracia, y que es el lugar común donde convergen los ámbitos de lo poiético y lo pragmático con lo epistémico. La burocracia es la estructura pública de la administración, la forma oficial de las organizaciones sociales. Por eso con el sistema administrativo público y de corte epistémico la herejía, el cisma, el sacrilegio y la blasfemia podían ser gestionados burocráticamente en función de determinadas formulaciones dogmáticas.

Desde una hegemonía epistémica y oficialista de ese tipo, con las nociones de herejía, cisma, blasfemia y sacrilegio muy bien definidas, la comunión con los otros o la exclusión de ellos es fácil de determinar y tramitar, y si algunos grupos o individuos manifiestan en sus creencias y prácticas elementos espúreos su actitud es más fácilmente identificable y calificable como heterodoxa o sincretista.

Los propios criterios epistémicos de la lógica bivalente, que es la única conocida hasta finales de la modernidad, y según la cual lo que no es verdadero es falso, favorecía considerar

La elaboración dogmática propia como la única verdadera, y por ello la única dotada de valor evangélico y soteriológico, e impulsaba también a la exclusión de formas religiosas ajenas en tanto que falsas como un deber moral de fidelidad a la única revelación divina. Esos criterios y esa actitud caracterizan las disputas teológicas medievales con paganos, musulmanes y judíos, y las modernas con protestantes por una parte, y con libertinos y ateos por otras.

Por contraste, cuando lo epistémico no detenta la hegemonía cultural, como ocurre en el judaísmo, el budismo o el islam, sino que la detenta lo poiético y lo pragmático, en las religiones el centro de gravedad no lo ocupa lo dogmático sino lo litúrgico, y entonces la exclusión de los otros no se determina y tramita en

términos de herejía y cisma sino en términos de blasfemia, o bien no se practica en absoluto.

El culto, y en particular las celebraciones bautismales, iniciáticas, nupciales, catárticas, eucarísticas y funerarias, son prácticas más visibles, más identificables y más compartibles intergrupales e interculturalmente que la identidad de las divinidades adoradas en cada grupo y cada cultura con sus respectivos rasgos ontológicos. Desde una clave más poética que epistémica la actividad de adorar tolera mejor la pluralidad que una definición doctrinal en un lenguaje muy formalizado. Ese es uno de los rasgos distintivos de algunas religiones no cristianas respecto del cristianismo, y del cristianismo posmoderno respecto del moderno y medieval.

Podría pensarse que la cuestión de qué ámbito tiene primacía sobre los demás es una cuestión teórica, y así fue ampliamente disputada en el medievo como debate sobre la prioridad de los trascendentales del ser. Tal polémica es posible en la medida en que los valores simbolizados por los primitivos poderes antropomórficos se han reducido a los simbolizados por nociones abstractas que pertenecen al plano universal de la objetividad, lo cual implica ya de entrada la primacía de dicho plano.

El principio que se sigue en orden a establecer la primacía de lo epistémico es el de que “nada puede ser querido si no es previamente conocido”, y el de que “los actos humanos son aquellos que están regidos por la voluntad”. Estos rasgos del intelectualismo propios de la modernidad ilustrada están plenamente operantes en el medievo y provienen del intelectualismo de la escuela de Atenas.

Pues bien, no se alcanza la misma comprensión del cristianismo, ni la misma realización del mensaje evangélico, si se toma en una clave epistémica como la fe, que si se toma en una clave poética como el culto, si se entiende preferentemente desde su dimensión dogmática o si se entiende primordialmente desde su dimensión litúrgica. La inculturación del mensaje evangélico en el mundo grecorromano lleva consigo una configuración fuertemente epistémica del cristianismo que se consolida en el medievo y se consume y radicaliza en la modernidad con unos rasgos y consecuencias que el fin de la modernidad pone de manifiesto de modo particularmente perceptible.

4. Ilustración y religión.

La estrategia de Pablo en el Areópago de empezar la predicación sobre Dios apelando a los principios intelectuales establecidos en el mundo griego, a saber, el ser y la verdad racional, se expande y se profundiza a lo largo de la edad media, precisamente a medida que la cultura grecorromana se asienta en todo el mundo conocido. Por eso son tan frecuentes las disputas teológicas, especialmente con los infieles, pues se llega a considerar que un argumento bien construido lógicamente podía conducir a Dios a todos los hombres con la sola guía de la razón natural.

En efecto, una de las razones para la práctica de la *disputatio* “consistía precisamente en la firme creencia, ampliamente compartida, de que muchas de las convicciones fundamentales de la Iglesia eran susceptible de prueba racional. Desde este supuesto, se sigue evidentemente una conclusión práctica, a saber, que los infieles podían ser puestos frente a esas pruebas. Pues en la medida en que los infieles tuvieran alguna capacidad de pensamiento racional, un poco de lógica podría obtener lo que todas las exhortaciones del mundo no conseguirían nunca. Desde esta perspectiva, el camino hacia la Iglesia universal resultaba el camino natural para los infieles”⁹.

Esta convicción medieval, también se expande y se profundiza a su vez en la modernidad, y encuentra entre sus expresiones precisamente el catecismo, que surge originariamente en los ambientes reformistas pero que es adoptado igualmente en el de la contrarreforma.

El catecismo de Trento es un libro, un texto escrito, en el que se expone sistemáticamente una doctrina religiosa que tiene una coherencia todo lo satisfactoria posible para una mentalidad moderna, y la mentalidad moderna guarda, entre otros implícitos, una concepción de Dios y del orden racional según la cual “en lugar de hacer que los cuerpos se muevan cada uno a su aire el Creador ha decidido desde el principio de los tiempos que lo hagan de acuerdo con reglas idénticas e invariables, las cuales ofrecen, por tanto, pruebas razona-

9 Alexander Broadie, “Aquinas and problems of his time”, en *Medievalia Lovanien-sia*, Leuven University Press & Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, p. 62.

bles de la existencia y naturaleza de Dios”¹⁰. La mentalidad moderna asume que el valor supremo es el orden racional que hace posible el cálculo y la previsión, por eso no puede sino concebir a Dios en términos de fundamento y garante de ese valor. Para la mente moderna Dios es y opera según los supuestos básicos de ella, y según eso construye los catecismos y la teodicea.

La teodicea moderna se construye para justificar a Dios y al mundo según unos principios de orden y progreso que pertenecen a la razón “natural”, de manera que siguiendo a esa razón se puede llegar a un acuerdo de todos los hombres sobre lo que es bueno y justo, y a una realización universal de la justicia. Esa convicción, que informa el espíritu con que se celebraban las *disputatio* medievales, informa el espíritu con que D’Alembert, Euler y Maupertuis desarrollan sus respectivas teodiceas, y preside asimismo la inspiración con que Voltaire, Diderot y Rousseau elaboran sus concepciones de la religión civil y con que las aplican posteriormente los revolucionarios de 1789.

La modernidad desarrolla una concepción de la razón y del orden en términos de una universalidad y objetividad que, heredadas de Grecia a través del medievo cristiano, permitía la realización mundial de un orden moral perfecto. Si las *disputatio* señalaban el camino natural de los hombres hacia la iglesia cristiana, la religión civil señalaba el camino natural de los hombres hacia el orden y la convivencia pacíficos, una vez aceptada la inevitable pluralidad resultante de las guerras y revoluciones religiosas de los siglos XVI a XVIII.

La religión civil era la superación de la dogmática en la moral, la cancelación de lo epistémico en lo pragmático, pero lo pragmático era un orden sociopolítico impregnado de una universalidad y objetividad epistémicas que no toleraba ninguna particularidad y que la anulaba, desembocando nuevamente en un terror análogo al que desencadenó la religión absolutizada contra toda heterodoxia¹¹.

10 Juan Arana, *La razón y lo sagrado. Respuesta a Jacinto Chozá*, “Thémata. Revista de filosofía”, (13), 1995, recogido en J. Arana, *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Encuentro, Madrid, 1999.

11 Cfr. Nicolás Grimaldi, *Tolerancia e intolerancia de la razón: una antitética de la Ilus-*

La tesis de que con los mismos datos se llega a las mismas soluciones cuando las personas que abordan los problemas son inteligentes, y que actualmente consideramos un argumento típico de los totalitarismos, no se percibía así ni en el medievo ni en la modernidad. Si alguien discrepaba de lo concluido en una *disputatio* bien llevada, o de lo convenido sobre Dios y el orden civil por las mentes ilustradas, la explicación había que buscarla en la debilidad de su inteligencia o en las desviaciones de su voluntad, es decir, solamente podían discrepar del orden propuesto los tontos y los malos, y en ambos casos era legítimo proceder contra ellos, incluso mediante la violencia.

La teodicea y la religión civil, al diseñar un orden (también social) que no podía encontrarse plenamente en el presente, remitían al futuro la constitución del orden que correspondía a la sabiduría y providencia divinas, y daban lugar así a la filosofía y teología de la historia, por una parte, y en acción política liberadora y revolucionaria por otra¹².

Pero el orden y el progreso racionales, y la moral civil, que una acción política puede instaurar, proporcionan la paz y la seguridad que el hombre puede procurarse a sí mismo, que siempre está aquejada de una precariedad insubsanable. En la medida en que Dios se identificaba con ese orden, podía ser y fue visto como un competidor a eliminar (y esa fue la posición del socialismo ateo), o bien podía ser visto como un ideal a realizar, y conforme era realizado quedaba cancelado como ideal.

Por otra parte, y en la perspectiva en que el ideal se manifestaba como imposible, también Dios resultaba afectado por esa imposibilidad. En todo caso, y desde cualquiera de los puntos de vista adoptados, Dios resultaba “humano, demasiado humano”. La teodicea había descrito el arco de su funcionalidad epocal con el recorrido que va desde la justificación de Dios a la muerte de Dios¹³.

tración, en J. Choza y W. Wolny, eds., *Infieles y bárbaros en las tres culturas*, en prensa

12 Cfr. José Antonio Marín-Casanova, ed., *El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el Idealismo alemán*, “Reflexión”, nº 3, 1999-2000.

13 Cfr. J. Estrada, *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, 1998.

5. Cristianización y secularización. La fe como naturaleza y como libertad.

El proceso por el cual una concepción de Dios que ayuda a comprender aspectos de la divinidad y de la religión se convierte en un ídolo que impide el acercamiento a lo santo, tal como acontece a lo largo de la modernidad, puede denominarse secularización o descristianización, y, desde cierto punto de vista, puede caracterizarse como superestructural, es decir, como una secularización o descristianización que se produce en el nivel de lo epistémico mismo, y que consiste en que una serie de rasgos de la divinidad resultan no solamente increíbles o inaceptables sino, más precisamente, tan ridículos y monstruosos como le parecían a Platón los dioses de los poetas (y del pueblo).

Junto a esta secularización superestructural hemos hablado ya de una secularización estructural, y que consiste en que la distribución de las diversas funciones culturales entre los distintos grupos humanos que constituyen la sociedad genera distancias entre esas diversas funciones a medida que esos grupos van siendo más amplios y la proporción numérica entre los integrantes de unos y los de otros se altera. Eso es lo que ocurre cuando la proporción entre clero y aristocracia por una parte, artesanos y comerciantes, por otra, y campesinos, siervos y asalariados por otra, se altera desde el comienzo hasta el término de la modernidad en tal proporción que al final la gran masa de la población la constituyen el conjunto de los denominados “profesionales” que coinciden básicamente con el “pueblo”. A un “pueblo” con las características de los profesionales contemporáneos no le resulta aceptable el Dios de los poetas que Platón rechazaba, pero tampoco el Dios de Platón mismo ni el de Leibniz.

En tercer lugar, cabe hablar todavía de una descristianización que se produce en el nivel infraestructural, y que viene dado por los cambios demográficos y tecnológicos en virtud de los cuales occidente recibe en medida creciente el influjo de oriente, y del sur. La actividad colonizadora de Europa había extendido por América del sur y el África subsahariana un cristianismo que mantenía muchas

afinidades con las religiones autóctonas¹⁴, pero no por el mundo islámico y Asia¹⁵, y ahora la descristianización provenía doblemente de esas áreas no cristianizadas.

En primer lugar, y la medida en que el mundo islámico y Asia superan en población a Europa y América, como un fenómeno demográfico¹⁶, y, en segundo lugar, en la medida en que en el occidente las religiones orientales y el islam ocupan espacios que antes eran solamente cristianos, como un fenómeno de rivalidad de religiones.

La descristianización de tipo estructural es “natural” como se ha dicho antes, y lo mismo se puede decir de la de tipo infraestructural. Pero también se puede decir que lo es la de tipo superestructural, o sea, la que afecta a las creencias de los cristianos en cuanto tales, y que lo es en varios sentidos, aunque aquí hay que precisar más ajustadamente alguno de ellos.

Hay una descristianización de los cristianos mismos, que tiene que ver con el hecho de que la fe pueda inculturizarse y de que llegue a estar inculturizada no en términos de libertad sino en términos de “naturaleza”.

La cultura se asimila a la naturaleza, y se define como una “segunda naturaleza”, en cuanto que es un sistema de principios operativos que se transmite no por vía de herencia genética pero sí de modo inmediato, preconsciente y prerreflexivo. En parte por eso llega a adquirir el carácter de lo desvitalizado y llega a ser sustituida por otra cultura o a morir.

Eso no le suele pasar a la “primera naturaleza”, al agua, al fuego, a la tierra o a los vientos, pero sí a los productos culturales, a los que

14 “Las religiones primitivas, las religiones de tipo animista, que ponen en primer plano el culto a los antepasados [y más en concreto] quienes las practican se encuentran especialmente cerca del cristianismo”. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona, 1994, p. 97.

15 Asia es “un continente en el cual la actividad misionera de la Iglesia, iniciada desde los tiempos apostólicos, ha conseguido unos frutos, hay que reconocerlo, modestísimos” Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona, 1994, p. 94.

16 “En torno al dos mil, y por primera vez en la historia, los musulmanes superarán en número a los católicos. Ya ahora sólo los hindúes son más numerosos que los protestantes y los ortodoxos griegos y eslavos juntos”. Juan Pablo II, op. cit., p. 115, texto correspondiente a la pregunta de V. Messori.

nacieron de la libertad y la comunicación humana, a las leyes, a las carreteras, a las expresiones en las que cada fe religiosa está incultivada, y a cada religión.

La “primera naturaleza” tiene en sí su propio principio de actividad y no puede separarse de él, pero la “segunda naturaleza” no tiene su principio de actividad en ella misma, sino en la libertad humana, a la vez que en la “primera naturaleza” y en el poder originario que se manifiesta en ella, y brota de la conjunción de ellos como de su origen, de modo que sí puede distanciarse y desprenderse de él. Tal separación supone la muerte de los elementos de la cultura porque el derecho, la lengua, la actividad productiva, la religión, etc. no pueden mantenerse mucho tiempo desasistidos de la libertad que es su fuerza originante.

Ciertamente todos los elementos culturales (derecho, lengua, arte, religión, etc.) se transmiten como si fueran naturaleza, y la libertad individual se ejerce sobre las posibilidades ofrecidas por ellos, pero a su vez esa libertad tiene que asumirlos y hacerlos propios. Así los remite nuevamente al origen y los dota de nuevo impulso. Los elementos de la cultura se desgastan cuando se alejan de su origen, y por eso su renovación consiste siempre en volver a los principios, a lo original. Y eso vale tanto para la renovación del derecho como de la lengua o de la religión.

Los elementos de las culturas resultan de actividades y las actividades se determinan por su finalidad o sentido, que suele ser explícita o implícitamente evidente o, al menos, claro. Cuando eso no ocurre es cuando se perciben como rutinas culturales, cuando se cuestiona su existencia y cuando pueden pasar a ser eliminadas.

Este proceso encuentra una de sus manifestaciones más típicas, en el caso del cristianismo occidental, en cuestionamientos del tipo “¿y por qué hay que ir a misa los domingos?”. Su expresión conductual más común es, tal vez, la omisión del precepto dominical, conducta que se adopta también sin que medie reflexivamente la pregunta anterior. Eventualmente, la participación en el culto se recupera cuando se vuelve a descubrir su sentido y se toma la decisión de vivirlo, pero esta vez, teniendo algún tipo de respuesta para la pregunta (no hace falta que la pregunta ni la respuesta se formulen explícitamente y ni siquiera que sean verbalizables). Entonces, tomando otra vez como punto de partida

la libertad, el culto vuelve a reanudarse. Como si la creencia religiosa cumpliera un cierto ciclo. Como si después de haberse inculturizado, naturalizado, sedimentado y fosilizado, tuviera que volver a empezar otra vez por una cierta inspiración o acción divina y por la libertad, con la subsiguiente inculturación, etc.¹⁷.

6. La religiosidad espontánea en las sociedades complejas.

Aunque la historia de occidente se puede ver como un proceso de individualización creciente y de institucionalización del individualismo, éste tiene unos límites irrebasables en los cuales se inscriben los elementos de la cultura y singularmente la religión. La religión, como la lengua, no están para practicarlas uno solo. Nadie tiene una lengua para hablarla él solo, y con la religión pasa algo similar: no ocurre que alguien nazca solo y se dé a sí mismo la bienvenida a la existencia, ni que se case solo consigo mismo, ni que tenga hijos en solitario, ni que se despidan a sí mismo solo cuando termina esta vida, y son esos momentos cruciales de la existencia, en los que se experimenta la dependencia y la indisponibilidad del poder originario, aquellos en los que se generan las formas elementales de la vida religiosa, los modos primarios del culto, comenzando nuevamente por el momento poiético de la religión.

El conjunto de actos mediante los que se relaciona el hombre con el poder originario en esos acontecimientos constituyen la religión: una parte de la religión, o toda ella, según los casos. En las sociedades complejas muy secularizadas los individuos, desprovistos de cualquier tipo de religión institucional, en esos momentos en que se experimenta que el poder de la vida y de la muerte no cae bajo el dominio humano, sino bajo un dominio en cierto modo misterioso,

17 Un colega me comentaba que para él, converso y profesor en Escocia, era muy consolador visitar un país como España donde la fe impregna tan profundamente la cultura. Le hice saber que para los españoles era muy consolador conocer relatos de conversiones al catolicismo de los británicos, en un país donde la fe dependía tanto de la libertad.

“tremendo y fascinante”¹⁸, vuelven a generar esos ritos de múltiples maneras.

El modo en que la religión cristiana acoge a los hombres en esos momentos, los refuerza con su ayuda y les brinda expresión e interpretación conceptual a lo que viven, constituye la liturgia sacramental. Pero donde la conexión con iglesias institucionales se ha perdido, tiene lugar una reproducción de ritos de índole sacramental a nivel doméstico, familiar, de comunidad local civil, o incluso en términos de oferta comercial, a través de fiestas de comuniones, locales para la celebración de matrimonio civiles, tanatorios, etc., que es el modo en que la religiosidad espontánea se expresa en las sociedades complejas¹⁹.

Por su parte las exigencias prácticas de asistencia, liberación y solidaridad pueden cubrirse mediante la colaboración con asociaciones no confesionales y organizaciones no confesionales y no gubernamentales cuyos objetivos son los pobres, los enfermos, los niños, los hambrientos, los encarcelados, los ancianos, etc.

A su vez, las exigencias de recogimiento espiritual, protección comunitaria y meditación contemplativa pueden cubrirse a través de contactos con la naturaleza, participación en acontecimientos musicales, vinculación con sectas, peregrinaciones, viajes, etc.

Es decir, los elementos poiéticos, pragmáticos y dialógicos de la religión se vuelven a generar de modo secularizado en las sociedades complejas, y el elemento dogmático, que había reaparecido en forma secularizada a través de las ideologías en cuanto que pro-

18 La experiencia de lo “tremendo y fascinante” se encuentra en la raíz de todas las religiones institucionales, pero también en la experiencia religiosa de cada individuo en los momentos extraordinarios señalados. Cfr. R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1985. A pesar del subtítulo del libro, lo tremendo y fascinante no es ninguna “idea”, sino “el poder”, que es lo que se experimenta en el nacimiento y en la muerte, en el sexo y en la aceptación o rechazo por parte de la comunidad.

19 Me refiero a las diversas maneras de celebrar los funerales las empresas funerarias, los tanatorios y los cementerios privados, en países occidentales y orientales. Y me refiero también a los matrimonios civiles, y al tipo de ceremonia con la que celebran en privado los contrayentes que ni siquiera acuden a un juzgado. Conozco asimismo anécdotas del sur de España sobre niñas empeñadas en hacer la primera comunión por lo civil y en los ritos llevados a cabo a tal efecto.

gramas políticos globales y omnicomprendidos, queda relegado sin llegar a generar nuevas expresiones secularizadas.

Por otra parte, en las sociedades complejas la religiosidad espontánea se manifiesta también en el ámbito internacional o mundial de un modo que apenas tiene expresión en conceptos y merece una reflexión.

Algunos anuncios publicitarios ofrecen, mediante determinados productos, la imagen y la práctica efectiva de una cierta comunión universal de carácter ciertamente religioso (especialmente la Coca-Cola algunas veces, pero no solo esa compañía): aparecen niños y jóvenes de todos los colores y razas, moviéndose con ritmo acompasado, con una vela en la mano, mientras cantan una melodía acogedora y que eleva el espíritu, todo lo cual es expresión plástica de una comunidad fraterna y viva que irradia amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza y castidad, o sea, los frutos del espíritu que enumera Pablo (Gal.5,22) según la versión de la Vulgata.

Mayor entidad tiene, en este mismo sentido, el fenómeno de las olimpiadas. La de Barcelona 92 ofrecía en su sesión inaugural una liturgia en que se representaba el mito de Hércules, con coreografía y música originales, sirviendo de escenario el estadio olímpico de Montjuïc. Cuando se izaban las banderas y sonaban los himnos de las diversas naciones, todas juntas, pero bien diferenciadas entre sí por la competición deportiva (por primera vez desde lustros no había guerra fría, ni caliente, ni amenazas terroristas), las caras de los representantes expresaban una emoción intensa y a veces sus labios se movían como musitando un poema o una canción que parecía plegaria. Y las de los demás espectadores también. Como si el acontecimiento mismo de la competición libre entre los que se reconocen como iguales por alcanzar el reconocimiento supremo a través de su acción, volviera a convertirse en el acto de culto y volviera a generar la emoción sagrada que Píndaro canta en sus odas antiguas y Hölderlin en sus odas modernas.

Un observador tan externo y tan agnóstico como Durkheim consideraría las olimpiadas o los momentos solemnes de ella como indudables fenómenos religiosos²⁰, porque ese acontecimiento, en sí mismo,

20 Incluso prescindiendo de la predilección del Comité Olímpico Internacional y de Durkheim por las banderas.

moviliza la religiosidad espontánea de los participantes, respecto de una realidad que reviste particularmente el carácter de lo sacro. Un acontecimiento como el de Barcelona 92, como las olimpiadas contemporáneas en general, pone de manifiesto la unidad del género humano como comunidad fraterna viva, y eso es algo tan “tremendo y fascinante”, tan “milagroso” y tan expresivo de la divinidad como pueden serlo los frutos del espíritu que describe Pablo en la Epístola a los Gálatas.

Los oficiantes de la ceremonia y la ceremonia misma no pertenecen a ninguna religión, ni tampoco la implican o la excluyen. Por otra parte, aunque estuvieran presentes las autoridades legítimas de todas las religiones, no por eso la ceremonia se convertiría en un acto religioso (confesional) de iglesias institucionales. No obstante se trata de un acontecimiento que podría calificarse de religioso ontológicamente, de suprema expresión de una religión civil como ni el propio Rousseau podría soñar, y que es susceptible de elaboración teológica.

Ahora, y después de haber señalado que el proceso de secularización es natural, se puede añadir que las sociedades complejas tienen su legitimidad laical y que ejercen la autonomía de lo temporal también en el orden religioso, que hay formas laicas de liturgia que pertenecen a la estructura de la sociedad compleja, y que el cristianismo posmoderno sabe de esa legitimidad y posee claves para la articulación entre ella y la fe cristiana.

7. Evangelización y posmodernidad.

Por muchas expresiones religiosas que espontáneamente tenga la sociedad civil, la transmisión del mensaje evangélico no se ha encomendado al presidente general de Coca-Cola ni al del Comité Olímpico Internacional. Tampoco lo que hagan institucionalmente tiene valor y sentido eclesial (aunque tuviera valor y sentido salvífico), ni siquiera en el caso de que fuesen cristianos ellos, los miembros de los respectivos consejos de administración, y todos sus empleados.

Asimismo, las producciones culturales que cuentan el modo en que “los cielos cantan la gloria de Dios”, y el modo en que lo cantan el

reino mineral, vegetal, animal, humano y angélico, como por ejemplo, algunas sinfonías de Beethoven, Mendelsohn o Mahler, o algunas composiciones de Rilke, Eliot o Leopardi, tampoco tienen valor eclesial²¹.

Lo que tiene valor eclesial son las actividades de la institución misma que fue generada en el acto explícito de encomendar Jesús la difusión de su mensaje, porque eso es precisamente la Iglesia. Sin embargo, para cumplir esa misión de transmitir el mensaje divino, la mayoría de las formas litúrgicas utilizadas desde Abraham hasta el presente son de origen caldeo y egipcio, persa y armenio, griego y romano, etc. Desde las basílicas a los cementerios pasando por los altares y candelabros, y desde las fiestas de invierno y primavera hasta las figuras literarias y conceptos filosóficos de Virgilio y Plotino. En eso ha consistido precisamente la inculturación del cristianismo en el mundo occidental.

La tarea para la institución responsable de difundir el mensaje evangélico consiste en discernir cuándo el servicio a la buena nueva requiere mantener formas expresivas propias de las primeras inculturas y cuándo requiere transmitirla en formas expresivas nuevas. Y esa tarea es problemática porque la diversidad de formas expresivas implica diversidad en las formas de la autoconciencia que la Iglesia tiene de sí misma y diversidad en las formas en que la fe se reconoce. Todo ello tiene relevancia porque la pregunta evangélica “cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará fe sobre la tierra?” (Luc. 18,8) apela precisamente a toda esa diversidad que se da dentro del ámbito institucional, y también a la que se da fuera, aunque ciertamente en términos diferentes.

Sobre esos dos ámbitos es sobre los que se constituye la autoconciencia cristiana institucional y la personal, una autoconciencia que no controla el alcance y los límites con los que ella misma está constituida, y que precisamente por no controlarlos y ser consciente de ello es por lo que puede denominarse autoconciencia cristiana posmoderna, aunque también podría caracterizarse como una autoconciencia cristiana presidida por una actitud de humildad institucional.

21 No quiero decir que no tengan valor doctrinal, valor apologético, o, en general, valor religioso, y no quiero entrar en la cuestión de la forma en que para ser tal, el valor religioso haya de tener algún tipo de vinculación con la Iglesia institucional o con el Espíritu de la Iglesia.

La religiosidad espontánea y su expresión en las diversas culturas no son de suya evangelización. Tampoco la existencia y actividades de cristianos anónimos, aunque se sostenga que la práctica de las obras de misericordia sea una confesión de fe cristiana.²² Eso nada prejuzga sobre la misión evangelizadora de la Iglesia en sí misma, aunque sí alude al contexto en que lo hace y a las características de las “gentes” a quienes ha de dirigirse.

La buena nueva puede traducirse al quechua, al chino mandarín, o a “lenguajes” completamente visuales, al CorelDRAW para PC o a los programas gráficos de Apple. Puede enculturizarse en los actuales programas políticos y modelos de sociedad, y en los que surjan en las distintas naciones, subgrupos, gremios, etc.

La autoconciencia cristiana posmoderna, según se expresa en el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992, no contiene un modelo de sociedad, de estructura política o de sistema económico, y tampoco, quizá ni implícitamente, una concepción del mundo porque como más adelante veremos, es, aunque parezca paradójico, una autoconciencia plural. La confesión de “una sola fe”, no requiere para su realización tener “el mundo” asumido en “una sola concepción”, en “una sola formulación conceptual”. La evangelización puede y tiene que llevarse a cabo junto a las formas de religiosidad espontánea de las sociedades complejas, junto a las actividades de los cristianos anónimos, y junto a los cultos de las otras religiones.

Ninguna religión está tan difundida en el planeta como la Coca-Cola, ni siquiera el cristianismo, aunque aspira a estarlo. No lo está actualmente en el espacio, aunque lo está bastante más en el tiempo (en el pasado de algunos pueblos), y espera extenderse por los diferentes lugares en libre concurrencia con las ofertas de otras religiones. La economía de la salvación se despliega en un ámbito de libre mercado algunas veces, en un mercado menos libre y más protegido

22 Ciertamente “serán congregadas delante de él [el Hijo del hombre] todas las naciones, y el separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos” (Mat. 25, 32), utilizando precisamente como criterio que “tuve hambre y me disteis de comer” (Mt. 25, 35). Para un análisis de la relación entre fe y misericordia desde el punto de vista de una teología eclesial, cfr. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1979.

otras veces, en espera de que desaparezcan las formas de competencia desleal.

La autoconciencia cristiana posmoderna, tal como vamos a ver que se muestra en el Catecismo de 1992, sabe que puede ofertar a las diversas sociedades un mensaje de salvación que atiende las exigencias humanas de transcendencia, de llamada originaria, de filiación, de raíces ancestrales, de energía cósmica, de unión con la naturaleza, de calor comunitario, de purificación y reconciliación, de expresividad plástica, de claridad conceptual, de objetividad científica, de rigor histórico y filológico, etc. Sabe que esa transmisión de la fe acontece más en el plano de lo poiético que en el de lo epistémico, más en el culto que en los razonamientos, más en la persuasión generada por el poder divino en sus manifestaciones que en las demostraciones producidas por la sabiduría de los hombres. Y sabe que oferta todo eso con la garantía de una prestigiosa denominación de origen.

Capítulo 2

LAS INCULTURACIONES DE DIOS

- 1.- *La primera inculturación del Dios cristiano. La personalización de Dios.*
- 2.- *La interiorización de Dios.*
- 3.- *La ontologización de Dios.*
- 4.- *La muerte de Dios y la desontologización de la divinidad.*

1. La primera inculturación del Dios cristiano. La personalización de Dios.

En la catedral de Utrecht se conserva un bajorrelieve de la adoración de Jesús niño y de María que fue brutalmente mutilado por los iconoclastas. En el lugar de las caras y las cabezas quedan tan solo muñones de una piedra desnuda que conserva las aristas resultantes de los golpes. El rostro de Dios, un tiempo representado en la figura humana de un niño, se conserva todavía allí con su mismo valor simbólico de la divinidad, pero ahora en la figura del Dios sin rostro.

Para los iconoclastas todas las figuras son ídolos, y por eso el retablo mutilado de Utrecht es una metáfora de los dos mil años del cristianismo occidental. Durante ese tiempo la corriente idolátrica ha detentado la hegemonía casi ininterrumpidamente, con breves intervalos a comienzos de la modernidad, hasta que a finales del siglo XX la crisis del paradigma onto-teo-lógico, la crisis de la representación, inaugura la nueva fase posmoderna de predominio iconoclasta. Los momentos de ese proceso, en el plano de la representación conceptual epistémica, es lo que vamos a examinar en este capítulo.

“Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel

a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mt. 11, 27// Luc. 10, 22). "Le dice Felipe: "Señor, muéstranos al Padre y nos basta". Le dice Jesús: "¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: "Muéstranos al Padre"? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras" (Io. 14, 8-10).

Estas palabras enigmáticas no requieren elaboración especulativa para ser creídas. Se pueden creer y se puede vivir conforme a ellas sin necesidad de desarrollos teóricos. Sin embargo, el modo en que la Iglesia las ha propuesto para ser aceptadas y confesadas es este: "Si alguno no confiesa una sola naturaleza o sustancia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad consustancial, una sola divinidad, adorada en tres hipóstasis o personas; ese tal sea anatema"¹.

El texto evangélico dice algo cuyo contenido puede ser acogido inmediatamente por el oyente, como lo acogieron los discípulos, y malinterpretarlo, como hicieron Felipe y los demás, pero la fórmula del segundo Concilio de Constantinopla no puede ni siquiera ser malinterpretada por el oyente común porque no alcanza la comprensión mínima requerida para intentar una interpretación. Para interpretar el evangelio se puede partir al menos de las nociones comunes de "padre" y de "hijo", pero para interpretar el dogma hay que estar familiarizado con las nociones de "naturaleza", "sustancia" e "hipóstasis", lo cual requiere pertenecer a una determinada cultura y, dentro de ella, especializarse en sus expresiones simbólicas y reflexivas. Hace falta pertenecer a una cultura en la que se ha producido la reflexión que da lugar a formalizaciones abstractas y estar familiarizado con ellas o bien confiar en quienes las producen.

¿Qué es lo que significa esta manera de entender el mensaje de Jesús de la fórmula dogmática, y cómo se ha llegado a considerar la expresión de las tres personas y una naturaleza en Dios y la de las dos naturalezas y una persona en Cristo como la forma teológica canónica de la fe cristiana?

1 II Concilio de Constantinopla, V ecuménico, 553, Denzinger, 213.

Esta manera filosófica de entender el mensaje de Jesús significa el cambio de unas claves judías a unas claves griegas de interpretación, cambio que opera en tres sentidos:

1) La salvación que la religión brinda no se propone como el cumplimiento de una promesa que se hizo en el pasado y que culminará en el futuro con el “apocalipsis”, sino como el descenso a la tierra de un Dios que existe desde siempre en el cielo y que vuelve a ascender a él una vez cumplida su misión redentora.

2) La relación de Jesús con Dios no se expone como la del hijo del rey David con su antecesor, la del enviado con el profeta que le precede predicando que se acercan los tiempos de la salvación, ni la del hijo del viñador que va a cobrar a los arrendatarios de la viña y al que éstos matan, sino como la que hay entre los conceptos ontológicos de *hipóstasis*, *ousía*, *physis* y *prósopon* de la metafísica helenística, o los de *substantia*, *essentia* y *persona* de la metafísica latina.

3) La revelación divina no se profundiza estudiando la vocación de Abraham, contemplando la zarza ardiendo en el Sinaí, escuchando el encargo de predicar hecho a Isaías, la llamada a la responsabilidad personal de Ezequiel, las advertencias del Bautista, el mandato de Jesús a los discípulos o el viento huracanado del Espíritu después de Pentecostés, sino mediante la reflexión sobre Dios en sí mismo. Dios en sí mismo se concibe como una naturaleza sustancial, personal y eterna, según el repertorio de conceptos disponibles en la cultura griega, luego se despliega la reflexión sobre esos conceptos, y finalmente lo que resulta de esa reflexión se cree que explicita la “más íntima -supuestamente revelada a nosotros- naturaleza inmanente” de la divinidad².

Es decir, los acontecimientos relevantes para la salvación no se expresan en los términos de la historia de un pueblo, sino en los términos de la relación más bien ahistórica de un Dios trascendente con la humanidad; la relación entre Jesús y Dios no se expresa en los términos bíblicos de las relaciones humanas entre padres e hijos o reyes y siervos, sino en los términos ontológicos de subsistencia y relaciones subsistentes, y la revelación de la naturaleza de Dios a los hombres no se contempla como la acción del Espíritu en el mundo, en la historia de los

2 Hans Küng, *Grandes pensadores cristianos*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 61-62

pueblos, sino como la relación entre las tres figuras divinas propuestas en las fórmulas dogmáticas.

El Padre y el Hijo tal como los revela Jesús se definen como personas subsistentes, la relación entre ellos que Jesús manifiesta se define como unidad de la sustancia divina, y el Espíritu que Jesús envía se define como relación subsistente consustancial y coeterna. Por otra parte, las nociones de persona subsistente, unidad sustancial y existencia coeterna se interpretan a su vez como reveladas. Por lo tanto, finalmente, lo que resulte de la investigación sobre los modelos teóricos de persona, substancia, subsistencia, cosustancialidad y coeternidad, pondrá en claro de un modo cada vez más perfecto la verdad de las relaciones trinitarias. Todo ello según el esquema lógico de que si A es igual a B y B es igual a C, C es igual a A. Esa es la estrategia que se inicia con el discurso de Pablo en el Areópago de Atenas y que se recoge en el capítulo 17 de los *Hechos de los Apóstoles*, aunque ciertamente Pablo no incurrió en la falacia de suponer que los modelos teóricos eran también revelados.

A la altura del siglo II, y en el contexto cultural grecorromano, ya no era posible comprender a Dios en términos antropomórficos, como se había hecho en tiempos de los antiguos imperios de Egipto y Persia, y aún antes si nos adentramos en las religiones paleolíticas. Hacía ya siglos que sus pensadores habían señalado que eso era insostenible, por lo cual los dioses de los poetas resultaban cada vez más inaceptables hasta el punto que llegó a ser imposible creer en ellos en absoluto. Y no había otro contexto cultural posible para el cristianismo porque Israel había rechazado a Jesús y Jerusalén había sido destruida, y porque la mayoría de los cristianos pertenecían a la cultura grecorromana.

En efecto, hacia el siglo VI a.C. se había producido un movimiento de emergencia de la interioridad, de la autoconciencia subjetiva y del sentimiento de la responsabilidad personal. Entonces las religiones empezaron a diferenciarse netamente de la magia, el culto se hizo interior y se desligó de un ritualismo que se experimentaba ya como puramente mecánico, y la divinidad empezó a verse como universal y desligada no sólo de las operaciones físicas del ritual sino también de los lugares sagrados como centros exclusivos de culto. Fue el momento de la reforma religiosa de Zarathustra en Irán, de la caída de Jerusalén (587 a.C.), de

la cautividad de Babilonia y del culto desligado del templo y de la tierra prometida y apoyado en la predicación de los profetas, del nacimiento de Buddha (circa 563 a. C.) en la India, de la predicación de Confucio y Laozi en China, y del descubrimiento del logos por parte de Heráclito y Pitágoras en Grecia.

Todas las reformas religiosas del siglo VI a.C. rechazan las formas de culto que consisten en rituales mediante los que se gestionan y controlan unas fuerzas particularizadas, heterogéneas y arbitrarias, representadas como antepasados, como reyes o como astros, según procedimientos animistas o antropomórficos, para poner en su lugar el culto a una divinidad que, por lo menos, tenga en forma eminente los rasgos más nobles del ser humano según empezaba él mismo a concebirse. “El hombre y su conciencia se convierten en el punto central de las reformas religiosas y humanas de aquel tiempo. El humanismo, con sus altos y bajos, inicia su carrera en la historia humana”³. Durante este siglo se producen, simultáneamente y en lugares muy distintos algo que se puede considerar una “mutación del género humano”, un éxodo universal del *mythos* al *logos*, lo que permite hablar de una “época axial”⁴, del inicio de un proceso de “desmitologización” que quizá culmina en el siglo XX cuando “la trashumancia del logos dirige sus pasos hacia atrás y siente la necesidad de volver a la tierra del *mythos*” en un intento de recuperar, en la polivalencia intelectual de los símbolos imaginativos, otros caminos para el logos diversos del trazado en la dirección de la “episteme” griega, en busca de la “la inocencia perdida”⁵. En casi todos esos casos se produce una divinización del logos (el comienzo de lo que Derrida llamará logocentrismo), que lleva implícita una concepción de la divinidad en términos de ser supremo inteligente, excepto en el caso del Yahweh hebreo y del Buddha hindú.

Ese ser supremo inteligente, pensado por los filósofos griegos y romanos más como sabio que como poderoso, es el que el cristianismo naciente toma para pensar al Dios de Abraham, Isaac y Jacob y al Dios de Jesús.

3 Raimon Panikkar, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996, p. 172.

4 La expresión y la tesis es de Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.

5 R. Panikkar, op. cit. p. 165.

La interpretación de las relaciones entre el Padre y el Hijo como relaciones entre “naturaleza”, “sustancia” e “hipóstasis” es el trabajo de los padres griegos y latinos que viven entre el siglo II y el V, y de entre ellos Justino y Clemente, Orígenes y Agustín, son los que ahora vamos a consultar para responder a los interrogantes propuestos. Dios es pensado por ellos como ser supremo, por una parte, y como persona por otra. El concepto de ser supremo estaba bastante elaborado ya por Platón, Aristóteles y Plotino, pero no el de persona, que es de elaboración propiamente cristiana. Vamos a examinar primero el proceso de personalización de Dios para analizar después el de su ontologización.

Cuando en el siglo II los Padres de la Iglesia inician la tarea de pensar la relación entre Dios y Jesús, es decir, el trabajo de nombrarla con términos griegos, la palabra “persona” tiene dos usos bien establecidos, el del derecho y el del teatro, pero ellos la tomaron de un uso más reciente, el de la gramática. Los gramáticos griegos eligieron la palabra *prosopon* para designar las personas gramaticales porque el diálogo dramático les pareció buen modelo para el lingüístico. En esta acepción “persona” es una palabra sin contenido conceptual, una especie de pronombre, casi una pura marca o una signación, y por eso en el siglo II la utilizan Tertuliano en latín e Hipólito en griego para referirse a Dios Padre y a Jesús como personas, en cuanto que aparecen en el Nuevo Testamento como dialogantes⁶.

En ese contexto es donde Orígenes y su escuela le dan cuerpo a lo que van a ser las fórmulas de Nicea y Constantinopla. Orígenes, “al unir fe y ciencia, teología y filosofía, realizó el giro teológico que hizo posible el giro cultural (unión de cristianismo y cultura), el cual, por su parte, preparó el giro político (unión de Iglesia y Estado)”⁷. Ese trabajo fue la gigantesca y genial tarea que ha posibilitado el pensamiento cristiano durante casi dos mil años. Lo que Orígenes hizo fue interpretar

6 Cfr. A. Trendelenburg, *Zur Geschichte des Wortes Person*, “Kantstudien”, 13, 1908, pp. 1-17. Citado por P. Hadot, *De Tertullien a Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques*, en I. Meyerson, *Problèmes de la personne*, Mouton & Co, París, 1973, pp. 127-128. Agradezco a Vicente Sanfélix la información sobre el volumen de Meyerson.

7 Hans Küng, *op. cit.*, p. 57.

al Dios de Jesús según el paradigma en cuyo seno estaba elaborada la ciencia y la filosofía griegas, la administración y el derecho romanos, en el que había fraguado la técnica y las bellas artes del mundo civilizado y en cuyo ámbito se desenvolvía la vida diaria de los primeros cristianos que eran gente corriente. Con ello lograba que el mensaje de Jesús resultara comprensible para filósofos, científicos y artistas; para juristas, militares y hombres de gobierno, y hacía posible que los cristianos corrientes dieran razón de su fe ante unas autoridades intelectuales y políticas que podían aceptar esa razón, es decir, con ello lograba para su época lo que hoy llamamos inculturación de la fe, y que se considera tan necesario llevar a cabo en la nuestra⁸. Esa es la explicación del tránsito de las claves bíblicas a las helenísticas, y la explicación de que esas claves, que tan comprensibles resultaban entonces, resulten extrañas y artificiosas ahora, en un momento histórico en el que, por agotamiento del paradigma griego, se ha producido otro cambio de paradigma, quizá de proporciones similares a las del siglo VI, por lo cual experimentamos y decimos que se precisa una nueva inculturación de la fe.

Con objeto de darle un contenido al término “persona”, a partir del siglo III la escuela de Orígenes emplea el término *hypostasis* (latín *substantia*) para significar que en Dios hay tres *hypostasis* (tres dialogantes), palabra que Platón y Aristóteles emplean a veces con un significado no bien diferenciado de *ousia* (esencia, naturaleza). Bajo la influencia de Plotino, los primeros teólogos cristianos perfilan el sentido de *hypostasis* como la realización concreta de una forma escondida, hasta que finalmente, entre el concilio de Nicea en 325 y el sínodo de Alejandría en 362, se consagra la fórmula una sola *ousia* (esencia, naturaleza) y tres *hypostasis*, donde *ousia* corresponde a la noción aristotélica de substancia segunda o esencia (Dios, hombre, casa, etc.), e *hypostasis* a la de substancia primera (este sujeto concreto, Sócrates), y a partir del siglo IV, olvidados sus orígenes jurídicos, teatrales y gramaticales, “persona” e “hypostasis” significan la unidad y la totalidad substancial de un sujeto que manifiesta concretamente una esencia, y ese es el contenido de la definición que en el siglo VI acuñara Boecio como “supuesto individual de naturaleza racional”, *Persona est rationalis naturae individua substantia*⁹.

8 Cfr. Hans Küng, op. cit., p. 59.

9 Boecio, *De duabus naturis*, 3; PL 64, col.1343d. Cfr. I. Meyerson, op. cit., pp. 128-129.

De este modo la unidad de Dios quedaba concebida en términos de esencia, o sea, en términos de formalización abstracta, mientras que la actividad efectiva, la acción concreta, quedaba referida a las personas, que eran iguales porque compartían la misma esencia. Pero esta fórmula, que resolvía ciertos problemas de claridad, dejaba en la sombra otros problemas de comprensión.

En efecto, los padres griegos se resistieron a usar el término *prosopon* e *hypostasis* para designar a Dios Padre, usando inicialmente el término *perigraphé* "circunscripción" para designar al Verbo, y ese es el caso de Justino. "La divinidad primordial es concebida como pura infinitud impersonal. En este sentido se la designa por una serie de término negativos: es "incontenible", "innombrable", "irrepresentable", y *aperigraphptos* "incircunscriptible". Todos estos términos, en Justino, están reservados al Padre, mientras que, al contrario, pertenece a la naturaleza del Verbo poder manifestarse. Para ser más precisos: en tanto que razón eterna, Logos, el Verbo, es tan infinito como el Padre, pero, con vista a la creación, Dios lo engendra, es decir, lo profiere, y le confiere una subsistencia propia, y es a esta subsistencia a la que Clemente de Alejandría llama *perigraphé*. Así, la generación del Verbo aparece como el acto por el cual la naturaleza infinita se limita a sí misma, se da una *perigraphé*, y así puede entrar en comunicación, en diálogo, con la creación y, antes que eso, puede suscitarla"¹⁰.

Esta concepción de Dios Padre mantiene características del Dios sin rostro de las religiones anteriores al descubrimiento del logos, como es la "fuerza impersonal divina" de las religiones paleolíticas, el *mana* de los primitivos polinesios, el *wakanda* de los sioux, el *orenda* de los iroqueses, etc.¹¹, pero se diferencia de ellos en cuanto que no puede aparecer o manifestarse en el cosmos, en las realidades naturales ni en las artificiales sino mediante el Verbo o el Espíritu. En cierto modo el Dios de Jesús, según lo conciben Justino y Clemente o, mejor dicho, según vetan ellos su concepción, es un Dios más poderoso que el de las religiones paleolíticas, más trascendente y más "sin rostro".

10 J. Danielou, *La notion de personne chez les pères grecs*, en I. Meyerson, op. cit., p. 115.

11 Cfr. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 323-324.

Justino sostiene que no hay un nombre del Padre y un nombre del Hijo, sino que el Padre es *akatonomastos*, innombrable, “pues para tener un nombre hacen falta dos cosas: que se trate de una realidad que tenga una determinación suficiente para poder ser individualizado; y que haya algún anterior que pueda darle el nombre, y el Padre no cumple ninguna de las dos condiciones[...] “nombre” aquí equivale a “persona”, y decir que “el Hijo es el Nombre del Padre” equivale a decir que “el Hijo es la Persona del Padre”¹², o lo que es lo mismo, que Jesús es “el rostro de Dios”.

Pues bien, en el siglo IV, con la elaboración del dogma trinitario, se disocia el concepto de persona, de individuo concreto subsistente, del de limitación y se afirma, al margen de toda la tradición de pensamiento anterior, que no hay contradicción en que el infinito pueda ser al mismo tiempo personal, y “con esta toma de conciencia por el pensamiento cristiano de sus implicaciones, lo “personal” echa el ancla, por decirlo así, en el ser absoluto”¹³.

Por otra parte, las raíces metafísicas de la noción de persona aparecen en otro contexto teológico, el de la cristología de mediados del siglo IV. En el contexto de la concepción griega de la composición del hombre en *psyche*, *soma* y *nous*, siendo el *nous* la parte específicamente humana, Apolinar propone que el Verbo ocupa el lugar del *nous* en la persona de Cristo. Pero esto chocaba con la creencia firme de la comunidad cristiana según la cual Cristo era Jesús, un hombre real, con *soma*, *psyche* y *nous* como todos los demás. “Si Cristo tiene solamente un *nous*, una conciencia y una libertad, la del Verbo, ¿es verdaderamente un hombre? Pero si hay en Cristo un *nous* divino y un *nous* humano, ¿no son dos personas yuxtapuestas? [...] Un análisis más profundo iba a mostrar que se debía distinguir la totalidad de las funciones psicológicas, incluidas la inteligencia y la libertad que constituyen la naturaleza, del sujeto personal existente que posee esta naturaleza y que es lo único a lo que se le llama persona. Y entonces, nada se oponía metafísicamente a que la única persona del Verbo poseyera dos naturalezas. Pero al mismo tiempo, se daba un nuevo paso en la elaboración de la noción

12 J. Danielou, op. cit., pp. 116-117.

13 Ibidem, p. 117.

de persona como tal: quedaba desgajada de su carácter existencial y de todo contenido psicológico”¹⁴, a lo cual responde perfectamente la fórmula acuñada por Boecio dos siglos más tarde.

Entre los siglos II y IV tenemos un desdoblamiento de Dios, por así decirlo. Por una parte, el “Dios sin rostro” según una noción informalizable, que se expresa en las fórmulas negativas “sin nombre”, “sin persona”, “sin límites”. Por otra parte, el Dios con rostro humano (“demasiado humano”) según una noción formalizada y expresada en términos de “persona infinita”. Este desdoblamiento plantea una ambigüedad que Agustín intenta resolver afirmando las dos nociones por vías diferentes. Por la vía de la experiencia interior afirmará “el Dios sin rostro”, y por la vía de la concepción filosófica afirmará “el Dios persona”.

2. La interiorización de dios.

Agustín vive una experiencia interior de la que da cuenta con unos términos que no provienen de la filosofía griega porque en ella, como en un momento posterior veremos, no se recoge ninguna experiencia parecida. Lo que Agustín encuentra en su interioridad es, por una parte, “el abismo de la conciencia humana”¹⁵, pero, además, y en ese abismo cuyo fondo nunca se alcanza, encuentra un punto de apoyo firme al que llama “luz de mi corazón, pan interior de mi alma, virtud fecundante de mi mente y seno amoroso de mi pensamiento”¹⁶, y que en ocasiones designa con un sólo término, “Dios”. Así pues, hay una dirección en la que el abismo tiene fondo, y aunque no se puede llegar a él, da mucho que pensar: “¿Quién ha llegado a su fondo [de la memoria]? Mas, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy. De donde se sigue que es angosta el alma para contenerse a sí misma. Pero ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar?”¹⁷.

14 Ibidem, pp. 118-119.

15 Agustín, *Confesiones*, X, 2

16 Agustín, *Confesiones*, I, 13

17 Agustín, *Confesiones*, X, 15

Estas dimensiones del hombre que él descubre, el sí mismo, la inteligencia, y el deseo de saber de sí, las encuentra apropiadas para pensar las relaciones entre Dios Padre y el Verbo, y entre Dios y su Espíritu o entre el Verbo y el Amor. Consciente de la ambigüedad del lenguaje teológico de ese momento, acepta el término “persona” tal como está elaborado a la altura del siglo IV para designar la tríada divina, pero sabe que eso tiene sus inconvenientes.

En efecto, cuando se habla de Abraham, Isaac y Jacob, se dice que son tres, y “cuando se nos interroga qué son esos tres, respondemos que tres hombres si empleamos un nombre específico, y tres animales, si empleamos el genérico, porque el hombre, según la definición de los antiguos, es una animal racional y mortal”¹⁸, pero cuando se trata del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es más difícil determinar “qué tres son y qué tienen en común”, porque “si decimos que son tres personas, la cualidad de persona es allí común”, pues “persona es un término muy genérico, e incluso se aplica al hombre a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal”¹⁹. En realidad, “tan común es en la Trinidad el nombre de esencia como el de substancia o el de persona”²⁰, pero como decir “tres esencias” o “tres substancias” significaría “tres dioses” en contra de las escrituras, “es más razonable hablar de tres personas en Dios que de tres substancias”²¹ no porque la escritura hable de “personas” sino porque al usar ese término no se significa algo que incurra en contradicción con ellas. Se quiere significar que “los nombres que entrañan mutua relación se aplican propia y distintamente a cada una de las divinas personas, como Padre, Hijo y Espíritu Santo”²², sin que eso quiera decir que las personas no sean subsistentes.

De este modo, la palabra “persona” sirve para designar las diferentes relaciones que una intimidad subsistente tiene consigo misma, aunque el carácter específico, o más bien unívoco, de ese término anule la diferencia de esas relaciones que es precisamente lo que se quería

18 Agustín, *De Trinitate*, VII, 4, 7.

19 Ibidem.

20 Ibidem, VII, 4, 8.

21 Ibidem, VII, 5, 10

22 Ibidem, VIII, 1.

nombrar con los términos “Padre”, “Verbo” y “Espíritu”. El precio que se paga por llamar “persona” al Padre, con la misma palabra con que se llama “persona” al Verbo, es la pérdida del valor de infinitud del Padre y de Dios tal como aparecía en Justino y Clemente, y su asimilación al Verbo como ser consciente y libre, es decir como “sustancia o naturaleza inteligente y libre” según el modelo de la sustancia o naturaleza humana. Los tres poderes o interlocutores que la Escritura diferencia, Agustín los interpreta según los tres poderes que descubre en su experiencia interior, su sí mismo insondable, su intelecto y su amor, pero suponiendo que cada uno de los tres es subsistente, es decir, personas.

La persona del Padre así definida, pasa a considerarse como un cierto absoluto, quedando atenuado lo esencial de su relación a otras personas, y aquella infinitud innombrable y aquel abismo insondable que desbordaba con mucho la memoria y la conciencia, adquiere el rostro de la sabiduría y la bondad según la delimitación propia del modelo ontológico de la naturaleza humana. El Espíritu, que no se representa en la Escritura mediante expresiones antropomórficas sino mediante elementos cósmicos como el viento, el fuego, la nube, el agua, la paloma, etc., queda momentáneamente olvidado hasta que su estatuto se problematiza. Entonces se formaliza en clave ontológica según la propuesta de Anselmo de Cantorbery con la que concluyen las controversias del siglo XI²³. Pero el Padre, en la teología, en la literatura y en las artes plásticas, adquiere el rostro de la sabiduría y la bondad, en correspondencia unilateral con la figura bíblica del “anciano de días”.

Ahora el Dios de Agustín aparece en dos frentes, el de la formalización filosófico teológica y el de la experiencia interior. En el orden filosófico teológico, Dios se puede pensar y comunicar a los demás según la categoría de sustancia y esencia, y su existencia se puede probar racionalmente en la medida en que las sustancias diversas que constituyen el universo (según el modelo aristotélico) se pueden articular en una concatenación necesaria mediante la categoría de causa. En el orden de la experiencia interna, Dios resulta incommunicable, y su pre-

23 La controversia del “Filioque” se resuelve en el Concilio de Bari, después del cual, en 1101, Anselmo escribe el tratado *Sobre la procesión del Espíritu Santo*. Cfr. Anselmo de Cantorbery, San, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1953, vol. II, introducción.

sencia no se razona sino que se recuerda, no es asunto de la inteligencia sino de la memoria, y cuando se expone a un interlocutor y éste lo acepta, no es por demostración (*apodeixis*) sino por persuasión (*peitho*), y a ello Agustín dedica monográficamente el libro X de las *Confesiones* del que más adelante nos ocuparemos.

Tanto en el orden del razonamiento como en el de la experiencia interna lo que media entre Agustín y Dios es un proceso temporal, en el primer caso se trata de la temporalización interna propia de los procesos intelectuales que alcanzan la conclusión, y en el segundo de una temporalización interna que alcanza un acontecimiento extramental a través del recuerdo; en el primero Dios es formalizable y en el segundo no. Dicho de otra manera, si lo que media entre el hombre y Dios es la razón, Dios se alcanza de un modo seguro y riguroso pero como formalizado, no como existente vivo, y si lo que media entre el hombre y Dios es tiempo real, entonces Dios se recuerda como existente vivo, y no como formalización conceptual. El recuerdo no es una demostración, ni lo que alcanza resulta formalizado según el logos por el hecho de alcanzarlo, pero es real: el que recuerda y lo recordado se encuentran siempre en el mismo nivel de existencia real.

Así pues, tras el proceso de personalización, tenemos un Dios que aparece de cuatro maneras. Primero, como fuerza impersonal infinita en el tiempo anterior al descubrimiento del logos, o sea Dios como poder o como omnipotencia; segundo, como ser viviente que convoca a Abraham y le hace unas promesas que se cumplirán en sus descendientes, en la plenitud de los tiempos y en el fin de los tiempos, es decir, Dios como interlocutor que convoca, promete y establece alianzas; tercero, como ser supremo y como persona según la formalización del logos, o sea, Dios como sustancia personal eterna, y cuarto, como habitante de la intimidad del que se tiene experiencia interior. Las dos primeras modalidades pierden relieve en la historia de occidente frente a la tercera y la cuarta, y con ello se pierden también aspectos relevantes de la divinidad. La tercera recoge, por una parte, la dimensión de infinitud de la primera, y, por otra, la delimita según el concepto de persona. Ahora, corresponde examinar las características que se le añaden al Dios infinito cuando, además de considerarlo persona, se considera como el ser supremo.

3. La ontologización de dios.

Paralelamente al proceso de personalización de Dios se produce el proceso de ontologización, que consiste en identificarlo con el ser supremo. Las claves para la comprensión de Dios son ahora, por una parte, las categorías de sustancia y causa, y, por otra, las propiedades trascendentales del ser²⁴.

Tras el descubrimiento griego del logos, la pluralidad de los fenómenos y fuerzas del cosmos, que estaban referidas a la “fuerza impersonal suprema” como divinidad no definida según una relación que tampoco estaba definida, se unifican en torno a una noción una y única, que primero es el “agua” de Tales de Mileto y lo “indeterminado” (*apeiron*) de Anaximandro, y después el “ser” de Parménides y el “logos” de Heráclito. En todos los casos la noción es conceptualizada con caracteres divinos y descrita en himnos y poemas de estilo evocativo e invocativo. La noción de “ser” de Parménides tenía notables ventajas sobre las demás aunque reducía la pluralidad de lo real y de lo posible a una unidad necesaria excesivamente fuerte. Aristóteles llevó a cabo una unificación de esas formulaciones estableciendo como primer sentido del “ser” la categoría de sustancia (*ousia*), siendo las “categorías” los distintos modos de ser. Es decir, Aristóteles establece que “ser” quiere decir existir en sí mismo como algo determinado, como una “forma” o “esencia”, que cuenta con su propia fuerza para mantenerse existiendo y actuando, con su “naturaleza”, y que la realidad es un conjunto de seres, de sustancias, diferenciadas e irreductibles entre sí. La unificación de todas las diferentes “sustancias” la establece mediante la categoría de “relación”, y más en concreto mediante las relaciones de “principio” y “causa”, que definidas como aquello de lo que algo procede de alguna manera, permiten jerarquizar las realidades según su procedencia y dependencia.

De entre todas las sustancias hay una, el intelecto, cuya actividad propia es “captar las formas o esencias” de los demás modos de ser, de las sustancias, las relaciones, etc., y que en sí no tiene ninguna forma o naturaleza delimitada por lo que puede asumir (cognoscitivamente)

24 Cfr. R. Panikkar, *op.cit.*, pp. 199-206.

todas las demás, no solo las reales, sino también las posibles. Pues bien entre todos los intelectos hay uno que es el supremo, que comprende todas las formas y también la suya propia, que es la vida en grado sumo. “Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dio tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto”²⁵.

A Aristóteles no se le ocurrió decir que si Dios podía conocer todas las formas podía igualmente generarlas o crearlas de la nada, aunque sí que la meta (el fin, *telos*) de todas las sustancias era asemejarse a la divina, por lo cual el modelo ontológico griego ofrecía virtualidades para integrar el modelo temporal judío, de manera que la dinámica histórica podía quedar subrogada en la dinámica ontológica.

Tal vez por eso los que prosiguieron pensando al Dios cristiano mediante conceptos aristotélicos, especialmente Tomás de Aquino, aceptaron que el vivir de Dios podía parecerse al vivir humano y que consistía, además de en entender, en querer, sentir, actuar libremente en el mundo, y, aún antes, actuar libremente para crearlo. Aceptaron que cuando el intelecto divino capta las esencias de las cosas y acontecimientos, las capta como son, o sea, que conoce verdaderamente, más aún, que es la vida y la verdad, y también la felicidad y la bondad, o sea, lo que todos los seres apetecen ser. Desde ese punto de vista, todos los seres, en cuanto que participan del ser y son delimitaciones o circunscripciones del ser, son entidades que tienen unidad, aliquididad (esencialidad) verdad, bondad, y belleza, a todo lo cual, por no ser propio exclusivamente de uno o varios modos de ser o categorías, sino de todos, se les llamó propiedades trascendentales del ser, y en la medida en que cada una implicaba a todas las demás porque no se fundan en la delimitación propia de cada ente sino en la infinitud del ser, se estableció que los trascendentales se convertía entre sí, que si algo era, y por el solo hecho de ser, era también cognoscible, o sea, verdadero, y algo uno, bueno y bello.

25 Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 26-30, ed. De V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1987, pp. 624-5.

La construcción era tan impresionante que los cristianos no habían soñado nunca con una catedral tan amplia y majestuosa para instalar al Dios de Abraham y al de Jesús, lo cual resultaba más viable por cuanto estaba vacía, y lo estaba porque le venía grande a los dioses griegos y romanos. El Dios de Jesús, que había sido delimitado ya como persona infinita, pasó a ocupar el ábside correspondiente al ser supremo, y de ese modo quedó personalizado y ontologizado, o sea, inculturizado en el mundo occidental, el cual pasó a considerar su historia no como una historia particular como las de los otros pueblos, sino como el proceso ontológico por el cual el espíritu (humano) llevaba al hombre a la completa liberación y posesión del cosmos según el mandato bíblico inicial “sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla” (Gn. 1,28). Quedaba establecido así el llamado modelo onto-teo-lógico, sobre el que volveremos más adelante.

Las enormes ventajas de la personalización y la ontologización tenía también sus inconvenientes, porque al concebir a Dios como la vida suprema, y la vida suprema como vida intelectual que capta todas las formas, quedaba fuera de su alcance todo lo informalizable, e informalizable es lo no susceptible de forma que pasa a definirse como lo contrario de ella, a saber, la materia, la fuerza, el caos, la nada, el mal, la libertad, y todo lo asimilado a ellos en cuanto que no resulta integrable en las características propias de un ser supremo espiritual. Así, la fuerza queda asimilada a la materia, y ésta al caos, el caos al mal y el mal a la nada, y una suerte parecida corre el sexo, el dinero en su forma de capital financiero acumulable indefinidamente, el pensamiento filosófico y teológico desarrollado al margen o en contra de los planteamientos aristotélicos, las actitudes y comportamientos que se oponen a la autoridad que apoya el aristotelismo y que se legitima mediante él, la autonomía personal, etc.

La fórmula evangélica “el que no está conmigo está contra mí” (Mt 12, 30 // Lc 11,23), se aplica también al modelo onto-teo-lógico, que queda absolutizado en los mismos términos en que lo estaba el Dios de Jesús, con el añadido de que la ontología desarrollada en el seno del aristotelismo conoce como sentidos primordiales de la diferencia la llamada diferencia de contrariedad y de contradictoriedad, de manera que la diferencia no es simplemente discrepancia sino contrariedad y

contradicción²⁶. El que dice algo diferente de lo oficialmente propuesto no se identifica con Dios y por tanto está contra Él.

Ciertamente el Dios de Jesús conoce otros sentidos de la diferencia que no son la contrariedad y la contradicción, pues junto a la fórmula de la diferencia restringida a la contradicción (Mt 12, 30// Lc 11,23), recoge la fórmula de la diferencia no restringida. “Pues el que no está contra nosotros, está por nosotros” (Mc 9,40 // Lc 9, 50). El que dice algo diferente de lo oficialmente propuesto no está contra Dios y por tanto está con Él.

En los siglos posteriores, la tensión entre el Dios ser supremo y el Dios persona se experimentó de diversos modos. En concreto, la convertibilidad de los trascendentales propia del ser supremo en cuanto participado en las criaturas, planteaba al Dios persona, inteligente, libre y bueno un problema que no habían tenido los dioses anteriores al descubrimiento del logos: el problema del mal.

Antes del siglo IV d.C., y mucho menos antes del VI a.C., y en cuanto que la realidad no era abarcable ni totalizable por un logos subjetivo, la dinámica cósmica y social superaba tanto la intencionalidad humana como la divina. Por eso la fortuna y el destino eran divinidades a las que incluso los dioses estaban sometidos, por eso los dioses no eran responsables del mal y por eso no se requería ningún tipo de teodicea²⁷. Pero a partir del momento en que el logos subjetivo mide la realidad, la fortuna y el destino adoptan la forma de providencia, con lo que el poder queda sometido a la sabiduría y a la bondad si es que la formalización de Dios en términos de persona había de mantenerse.

El problema del mal requería un reexamen de las características del ser supremo en tanto que persona, de la libertad de Dios, de su sabiduría y de su voluntad, de su relación con los hombres, del sentido de la oración y el sacrificio y de su eficacia, de la posibilidad de actuación de Dios al margen o en contra del universo formalizado según el logos, de los milagros, de los cauces adecuados e inadecuados de su poder, de los sacramentos, etc., reexamen que perfiló el rostro de Dios en lo que

26 Cfr. Jesús de Garay, *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid, 1992, pp. 72-84 y cap. 5.

27 Cfr. José M^a González García, *Límites de la racionalidad social: azar, fortuna y riesgo*, en A. Pérez-Agote e Ignacio Sánchez de la Encera, eds., *Complejidad y teoría social*, CIS, Madrid, 1996, pp. 375-400.

constituye la dogmática cristiana, y que a finales del siglo XIX llevó al resquebrajamiento de la síntesis de ese doble rostro de Dios, como ser supremo y como persona, en la forma de ateísmo que se generalizó a lo largo del siglo XX.

Ahora lo que resultaba increíble era un Dios que no podía evitar el mal, que, a pesar de los esfuerzos de la teodicea, no aparecía como autor de un mundo que resultara aceptable, un Dios que podía enviar a los hombres a unas guerras en las que se decidían los perfiles de su rostro, que podía expulsar para siempre de su vista y enviar a la condenación eterna a quienes desde la intimidad de su conciencia se atrevían a caracterizarlo de un modo que resultaba más aceptable para ellos pero que “en realidad” desfiguraba su identidad verdadera. Lo que resultaba increíble era un Dios en el que se percibía, en lugar del misterio, la monstruosidad.

A finales del siglo XIX podía pensarse que algo tremendo le estaba sucediendo o le había sucedido a Dios. “¿Dónde se ha ido Dios?” [...] Voy a decíroslo. *Lo hemos matado nosotros*. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos. [...] ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo? ¿No vamos errantes como a través de una nada infinita? ¿No nos echa su aliento el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene constantemente la noche siempre, más y más noche? ¿No se han de encender linternas a mediodía? ¿No oímos todavía nada el rumor de los enterradores que entierran a Dios? ¿No olemos todavía nada de la corrupción divina? ¡También los dioses se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!, y ¡nosotros lo hemos matado!”²⁸

Dios había entrado en agonía y había muerto, quizá asesinado por los hombres, pero no con ningún cuchillo, ni absorbiéndolo con ninguna esponja, sino más bien asfixiándolo entre los cosméticos, la cirugía estética, la dieta, los ejercicios para composición de la figura y el hastío de las pasarelas.

Ahora no solamente había desaparecido del horizonte el Dios omnipotencia tras milenios de reinado, sino también el Dios ser supremo y el Dios persona, debido a una malformación congénita que al

28 F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, aforismo 125, traducción de R. Panikkar op. cit., p 214.

cabo del tiempo dio lugar a desarrollos monstruosos. Quedaba el Dios de Abraham, pero era el Dios de un pueblo particular que había sido marginado de la historia del mundo (occidental), y el Dios interior, pero era el Dios incommunicable de unos visionarios aislados.

El Dios “poder” o el Dios omnipotencia correspondía a una religión ritualista de sumisión a fuerzas incontrolables e incomprensibles que tenía su expresión más propia en el sacrificio; el Dios “ser supremo” o el Dios metafísico correspondía a una religión de contemplación intelectual y de intensa regulación administrativa del poder divino que tenía su expresión más propia en la meditación y en la administración de la palabra y los sacramentos, y el Dios “persona” o el Dios subjetividad correspondía a una religión que tenía su expresión más propia en el culto de la petición y la plegaria. El flanco más débil de la primera religión era el azar y la fortuna incontrolables; el de la segunda, la “domesticación” de Dios en los procesos de ideación interna y en las reglamentaciones administrativas, y el de la tercera, el problema del mal y el de que la persona no puede ser única en la medida en que su realidad consiste en relación con otras personas²⁹.

La muerte de Dios no solamente dejó a oscuras los horizontes de todos esos creyentes, sino que canceló sus horizontes mismos, y se quedaron sin posibilidad de expresar su relación con Dios a través del culto, el sacrificio y la plegaria institucionalizados, a lo cual le dieron expresión en las fórmulas “soy ateo” y “soy creyente pero no practicante”. Por eso, volvieron a los cultos del Dios de Abraham y del Dios interior, o bien a los cultos semiinstitucionales de religiones que estaban al margen de la historia del mundo (occidental), el islam, las religiones orientales, o las religiones de los pueblos indígenas de África y América.

Más adelante veremos el modo en que el cristianismo institucional, instalado en el modelo onto-teo-lógico, se ha vuelto al Dios de Abraham y al Dios interior, y veremos también el modo en que lo ha hecho la cultura occidental, pero antes vamos a hacer algunas indicaciones sobre la conciencia de la crisis al fin de la modernidad.

29 Cfr. R. Panikkar, op. cit., pp. 199-209.

4. La muerte de dios y la desontologización de la divinidad.

A grandes rasgos, este Dios ontologizado y personalizado es el que corresponde al modelo teológico y religioso de la modernidad, y éste es el que se ve afectado por la quiebra del modelo ilustrado de pensamiento y la quiebra de la teodicea, que luego examinaremos más despacio. Cuando el desarrollo de la administración civil y eclesiástica ha adquirido una amplitud suficiente y la historia de la filosofía y la teología han descrito un arco lo bastante alto, la reflexión permite percibir que ese rostro de Dios no corresponde a ninguna realidad excelsa, que no encierra ningún misterio, y que las formalizaciones de la divinidad son algo “humano, demasiado humano”.

La muerte de Dios significa el apercibimiento de que el Dios con el rostro del ser y de la persona es un ídolo impotente, y así lo interpretan los filósofos y teólogos contemporáneos, a partir de Heidegger. “La frase ‘Dios ha muerto’ significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó”³⁰.

La desontologización de Dios significa la ruptura de la identidad entre Dios, el ser supremo tal como aparece en el platonismo sistematizado por Aristóteles en su metafísica, y la noción de persona formulada en el trayecto intelectual que va desde Tertuliano a Boecio. ¿Y qué representación cabe de Dios si se rompe esa identidad?, ¿qué forma de culto cabe tributarle?, ¿qué relación personal puede mantener con El un creyente? No hay respuesta para esas preguntas, que ni siquiera llegan a formularse explícitamente. Ante su formulación implícita o inconsciente, que está presente en el distanciamiento ante las formas institucionales de concepción de Dios y el mundo o ante las formas institucionales de culto, la “respuesta” resultante es una perplejidad y una confusión en medio de la cual se mantiene la creencia en “Dios” (incluso con reservas respecto de la utilización del término) pero se interrumpe la relación con cualesquiera formas institucionales. La situación vital

30 M. Heidegger, “La frase de Nietzsche: ‘Dios ha muerto’”, en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 180. Edición española de E. Cortés y A. Leyte, *Caminos del Bosque*, Alianza, Madrid, 1995.

se expresa en la fórmula “soy creyente pero no practicante”, en relación con la cual es pertinente la pregunta ¿qué significa entonces ser creyente?, ¿qué quiere decir la expresión “creyente pero no practicante”?

“Cabría suponer que la frase ‘Dios ha muerto’ responde a una opinión del ateo Nietzsche y, en consecuencia, es solo una postura personal y, por consiguiente, unilateral y por lo tanto también fácilmente refutable con la sola indicación de que en todas partes hay muchos hombres que visitan los templos y resisten las aflicciones sostenidos por una confianza en Dios de inspiración cristiana”³¹. Pero no se trata de eso, se trata de un problema que afecta a la cultura occidental en su conjunto y, precisamente por eso, a cualquier representación posible de Dios que aspire a ofrecer cauce institucional para la inquietud religiosa de los hombres del mundo occidental.

La experiencia que Nietzsche refiere en términos tan hermosamente patéticos, tomando de Hegel la expresión “muerte de Dios”, no es exclusivamente suya. Perteneció también a la vida intelectual de Schopenhauer, Jacobi, Kierkegaard o Hamann, y a la de cuantos, percibiendo la descomposición del rostro del Dios de la modernidad, han buscado otra vez la divinidad en referencia a lo informalizable.

En este sentido “Friedrich Heer considera como una ‘cifra del siglo XIX’ la temeraria y heroica, trágica y grandiosa, peligrosa y necesaria ‘tentación de los poetas de anunciar de nuevo, con nombres intactos, después y a pesar de los teólogos de profesión, Dios, el hombre y la naturaleza’. En la función de mediadores, advertida sólo por íntima vocación, no confirmada por ninguna ordenación consecratoria externa ni por ninguna autoridad del viejo mundo europeo, en este hacer vicariamente las veces de profetas, de teólogos, de sacerdotes, de liturgistas, residen el esplendor y la miseria de los poetas neo-europeos, desde William Blake, Hölderlin y Leopardi, pasando por Rimbaud y Verlaine, hasta Rilke, Valéry, Eliot y Benn”³².

La experiencia de la muerte de Dios no es sólo, como en el caso de Nietzsche, la experiencia del ateísmo, sino también la de quienes, como

31 Ibidem, p.177.

32 K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, H. Bouvier, Bonn, 1963, nota (104) del cap. XII.

la mayoría de estos poetas, afirman su fe en Dios al margen de las iglesias y doctrinas institucionales, aún incluso perteneciendo oficialmente a alguna de ellas. Pero los hallazgos de estos poetas no podían ofrecer asilo a los hombres corrientes ni congregarlos. Podían, sí, brindar consuelo y quizá esperanza individualmente, como pueden hacerlo los poetas, pero no el cobijo reconfortante que una Iglesia, una comunidad de creyentes, puede ofrecer a un pueblo que, precisamente por eso puede sentirse “pueblo de Dios”.

La desontologización de Dios requería propuestas que fueran aceptables institucionalmente, propuestas que permitieran una nueva inculcación de la fe en un mundo en que la metafísica, o sea, la elaboración sistemática del descubrimiento griego del logos llevada a cabo por Platón y Aristóteles, y desarrollada por el pensamiento occidental durante más de dos milenios, había dejado de ofrecer una cobertura simbólica suficiente para interpretar la vida de los hombres y la realidad del mundo. La desontologización de la divinidad requería propuestas que permitieran encauzar de algún modo y hacer posible la referencia de los hombres al Dios sin rostro.

Una de esas propuestas, y precisamente en la misma línea de la ontología, es la que intenta Martin Heidegger en 1927, abriendo un ámbito que ha sido muy transitado y ampliado por la filosofía y la teología posteriores. “Es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* [deconstrucción] del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante”³³.

Esa “deconstrucción” no tiene “nada que ver con una mala relativización del punto de vista ontológico”, ni tiene “el sentido negativo de un *sacudirse* la tradición ontológica”, pues “la destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira *positiva*”, que es precisamente situarse en esas experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser como logos, como *ousía*, como unidad, etc., para volver a pensarlas de nuevo, y, quizá, encontrar nuevos

33 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. De J. Gaos, FCE, México, 1974, p. 33.

modos de ejercer el pensamiento. Heidegger no se sitúa, pues, en el plano de la polivalente imaginación simbólica propia del mito con la que se perfila el rostro del Dios de las religiones anteriores al descubrimiento del logos, sino en el punto de emergencia de ese mismo logos, antes de la identificación aristotélica entre el ser y Dios, para pensar cómo y por qué se llegó a esa identificación.

Por eso plantea con toda conciencia la cuestión. “La pregunta acerca del carácter onto-teológico de la metafísica, se precisa en esta nueva pregunta: ¿Cómo entra el Dios en la filosofía, no solo en la moderna, sino en la filosofía como tal?”³⁴. Porque solamente si se piensa cómo llegó a fraguar tal identificación puede superarse, o reformularse, la identidad entre Dios y el ser, y la identidad entre Dios y la persona. En principio esa es la propuesta de Heidegger como camino para subsanar el olvido del ser y para “pensar” a Dios y el ser como diferentes³⁵.

En este planteamiento se cancela el ámbito en el que surgían los problemas a los que la teodicea responde, que es aquel en el que aparecía el Dios con doble rostro que degeneraba en formaciones monstruosas, y se produce una apertura hacia lo no formalizado que todavía no es ni siquiera un horizonte intelectual sino más bien un campo enigmático, y en el cual Dios aparece no como un problema lógico, sino como un misterio, lo que seguramente es más propio de Dios desde la perspectiva humana. Ante el misterio, el hombre comparece en actitud interrogante, que es lo que Heidegger entiende como “piedad del pensamiento”.

La propuesta de Heidegger ha sido atendida por diversos teólogos desde Rhaner a Tillic y Balthasar para aceptarla en una parte o en otra o para rechazarla, pero en cualquier caso para tenerla en cuenta, pues en las situaciones de punto final, de extravío o de crisis general, la posibilidad más inmediata para el pensamiento es volver al principio.

34 M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, tr. de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 123.

35 Cfr. R. Panikkar, *La divergencia entre Dios y el Ser: la desontologización de Dios*, en op. cit., pp. 210 ss. La conciencia de este problema y la exigencia de encontrar una nueva forma para la fe es uno de los puntos de inspiración que preside el planteamiento de Hans Urs von Balthasar, Gloria. *Una estética teológica. 1 La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985.

Pero el principio no es solamente la ontología griega. Es también el momento en que se inicia la inculturación del Dios de Jesús en el mundo helenístico; es la prefiguración del Dios de Jesús en el Dios de Abraham, de Moisés y de David, y es la primera formación del nombre “Dios” en las lenguas neolíticas a partir de los nombres de los dioses en las religiones paleolíticas.

Por eso, mientras en el frente filosófico Heidegger llevaba adelante su programa, en el teológico, y dejando al margen la neoescolástica que predominaba en la enseñanza oficial de la Iglesia Católica³⁶, Danielou, de Lubac, y el grupo del centro jesuita de La Fourviere en Lyon, por una parte, reactualizaron los tanteos de la primera patrística griega; Rahner, von Balthasar, Häring, Ratzinger y en general los teólogos del área germánica, por otra parte, intentaron caminos teológicos sobre presupuestos ajenos al paradigma greco-ilustrado, y Guardini, por otra, abordó la fe en el Dios de Jesús desde planteamientos existenciales, de todo lo cual la filosofía y la teología española se hace eco posteriormente tras el paréntesis de la posguerra³⁷.

Es decir, volvía a ser asumido por los teólogos de la Iglesia Católica el inicio del pensar que generó el modelo onto-teo-lógico, el enfoque temporal histórico propio de la tradición judía, y el enfoque existencial de la experiencia interior que se inicia con Agustín y se había desarrollado en occidente en relaciones conflictivas con el modelo greco-ilustrado, con lo cual se asumían también los desarrollos llevados a cabo por los poetas en calidad de franco tiradores³⁸, sin ahorrar ninguno de los esfuerzos llevados a cabo en los diversos frentes para buscar el rostro de Dios.

36 Hans Küng, op.cit., p. 44.

37 Esas corrientes se registran también en la teología española, pero la obra de González Carvajal, Martín Velasco, Marciano Vidal o Andrés Torres Queiruga es algo posterior a la de los autores europeos indicados. Sobre la crisis del modelo teórico moderno y los nuevos planteamientos filosóficos y teológicos, cfr. los trabajos de Andrés Torres Queiruga y Raúl Gabás, en I. Murillo, ed., *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Diálogo filosófico, Madrid, 1998.

38 En este último sentido, cfr. especialmente von Balthasar, Gloria. *Una estética teológica*. 3. *Estilos laicales*, Encuentro, Madrid, 1986, dedicado al Dios de Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins y Péguy.

A la vez que la búsqueda de los teólogos, la piedad del “pueblo de Dios” también abría nuevos caminos en una indagación por tanteos o en la seguridad de una renovación incoada por el Espíritu, y tales movimientos por lo general fueron confirmados retroactivamente por la autoridad oficial de la Iglesia.

La enseñanza oficial de la Iglesia asume y sanciona las nuevas líneas de pensamiento y acción mediante los dos documentos maestros que definen y regulan su actividad, a saber, el Código de Derecho Canónico de 1983 y el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992, en los cuales coexisten, junto a los nuevos enfoques histórico-escriturísticos y existenciales, los enfoques neoescolásticos y greco-ilustrados, al igual que están presentes también en los diferentes documentos pontificios, en unas relaciones que como veremos no están exentas de conflicto.

A continuación toca examinar la alternancia y el juego de los enfoques histórico-escriturístico y existencial, por un lado, y neoescolástico ilustrado, por otro, en el Catecismo y en algunos documentos del magisterio de Juan Pablo II, para ver el modo en que determinados procesos y problemas observados en el plano teórico se manifiestan en el plano sociológico e institucional.

Capítulo 3

AUTOCONCIENCIA CRISTIANA MODERNA Y POSMODERNA. LOS CATECISMOS DE 1566 Y 1992

- 1.- *Versiones moderna y posmoderna de la fe católica. Los catecismos de 1566 y 1992.*
- 2.- *Los enfoques histórico y existencial. El dogma, el culto y la plegaria.*
- 3.- *El enfoque sistemático. La moral.*
- 4.- *La divergencia de los enfoques.*

1. Versiones moderna y posmoderna de la fe católica. Los catecismos de 1566 y 1992.

La actuación de la Iglesia (y en general la de cualquier institución) en cada momento histórico se adecua a ese momento al menos según dos modalidades, una consciente, en cuanto que examina los problemas a los que hace frente y trata de resolverlos, y otra inconsciente, en cuanto los modos de expresar su percepción de los problemas y las medidas adoptadas para resolverlos recogen formas que son productos de la época elaborados desde unos presupuestos que en buena parte no son controlados por la autoconciencia, y que resultan solamente accesibles para la reflexión posterior.

Un proverbio árabe dice que los hijos se parecen más a sus épocas que a sus padres y la experiencia común muestra que en cada región los edificios exhiben los materiales de construcción propios de ella. Pues bien, cuando se trata de una expresión completa de la fe católica elaborado en los albores de la modernidad, el catecismo de 1566 muestra un estilo tan moderno de percibirla y exponerla como helenístico fue el estilo que tuvieron Orígenes y

su escuela de hacer lo mismo, y como posmoderno es el estilo del catecismo de 1992.

El catecismo es uno de los grandes inventos de la modernidad. Se estrena con la modernidad misma y para ella, en el momento en que el viejo mundo cae en la cuenta de que es viejo y percibe de algún modo que en el nuevo los hombres (los occidentales) tendrán más autonomía en todos los sentidos.

El catecismo nace a la vez que la ciencia moderna y el nuevo mundo, y tiene como soporte técnico la imprenta. El nombre con el que lo designó su inventor, Lutero¹, estaba bien escogido: *catecismo* deriva del latín tardío *catechismus*, que a su vez proviene del griego helenístico *katekhismós*, sustantivo del verbo griego *katekhéo*, “resueno”, “instruyo de viva voz”, derivado de *ekhos*, “eco”, “sonido”². *Katekhéo* significa también “hacer sonar alguna cosa en los oídos de alguien”, “enseñar por la palabra hablada”, “enseñar en general” y “ser informado”³.

Enseñar de viva voz es algo muy congruente con la fe, ya que según Pablo “*fides ex auditu*” (Rom., 10,17), la fe proviene de la predicación, y es “*argumentum non apparentium*” (Heb. 11, 1), la prueba de lo que no se ve⁴. La palabra de Dios, su significado y su contenido, se profiere y difunde en las lenguas de los hombres, en las palabras de los hombres, en los alfabetos e imprentas de los hombres.

No es que antes no se hubiera difundido la palabra de Dios. Es que no se le había dado expresión escrita a un sistema completo de la religión cristiana, o sea, a la dimensión dogmática, litúrgica, moral y dialogal. Y es muy propio de la modernidad el dotar de unidad sistemática y expresión escrita a lo que hay que creer, a las formas del

1 El catecismo de Lutero es de 1529. El que manda publicar Pío V según las directrices del Concilio de Trento es de 1566. Para una historia del catecismo, cfr. Pedro Rodríguez, *El catecismo de la Iglesia Católica: interpretación Histórico-Teológica*, en Fernando Fernández, ed., *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Unión Editorial, Madrid, 1996.

2 J. Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 3ª ed. 1987, p.139.

3 Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford, 1991, voz *katekhéo*, p. 422.

4 Una glosa a estos textos en que se explica por qué el objeto de la fe pertenece más al oído que a la vista, se encuentra en Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a.4.

adorar público, y a los modos moralmente correctos de actuar, pues la modernidad inventa un nuevo modo de orar y, por tanto, una nueva modalidad de culto que puede practicar uno a solas, a saber, ensimismarse con un libro.

La estructura del Catecismo Romano (CR) de Trento como la del Catecismo de la Iglesia Católica (CEC) del Vaticano II, es la exposición escrita de esas cuatro partes de la religión cristiana, según el orden indicado. Todavía se le puede dar una estructura más moderna, es decir, más reflexiva, deductiva y sistemática, que es la que aparece en el "Catecismo Mayor" de Pio X, de 1905, y que está más en consonancia con el Concilio Vaticano I. En él se dividen las "partes principales" de "la doctrina cristiana" según el siguiente orden: 1) "Del Símbolo de los Apóstoles", 2) "De la oración", 3) "De los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia", 4) "De los Sacramentos", 5) "De las Virtudes principales y de otras cosas necesarias que ha de saber el cristiano"⁵.

Es decir, primero se establecen los principios intelectuales; en segundo lugar el diálogo, la meditación y la reflexión sobre ellos; ahí se fundan y de ahí se deducen en tercer lugar los mandamientos que regulan la acción; en cuarto lugar, los sacramentos que brindan la gracia necesaria para cumplir los mandamientos y por último resultan las virtudes, que es lo que cualifica al hombre como bueno o malo y al cristiano aceptable o rechazable por Dios.

Este esquema es el que aparece también el derecho moderno que inauguran Grotius y Puffendorf, y que parte deductivamente de unos principios abstractos, en contraposición al derecho medieval que continua la tradición romana de partir de situaciones de hecho para aplicar las leyes promulgadas al efecto según la jurisprudencia precedente⁶. Por otra parte, este es también el modo en que se constituyen los estados modernos mediante pactos o leyes constitucionales que establecen los principios abstractos sobre la igualdad y dignidad, a partir de los

5 Cfr. *Catecismo Mayor de San Pio X*, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1973.

6 Hay una crítica "posmoderna" en plena Ilustración al derecho moderno y en general al racionalismo deductivo, que establece la prioridad de los principios abstractos sobre lo fáctico y lo histórico, y que se debe a GB. Vico, *Ciencia Nueva*, ed. de J.M. Bermudo, Orbis, Barcelona, 1985, libro 1º, sección 2ª ("De los elementos") Crítica del racionalismo deductivo.

cuales se derivan leyes y reglamentos de rango inferior⁷, en contraposición a la forma de los “estados” medievales y antiguos, que generalmente partían de situaciones de hecho legitimadas por la tradición.

Hay una forma moderna de la autoconciencia cristiana, que se expresa en el Catecismo Romano del concilio de Trento y una forma posmoderna que se expresa en el catecismo del Vaticano II. En concreto, el CR es moderno en cuanto que tiene un carácter deductivo y sistemático en el que se concede cierta primacía a lo epistémico y el CEC es posmoderno en cuanto que tiene un carácter histórico y narrativo en el que se concede cierta primacía a lo poiético. En correlación con estas peculiaridades el Código de Derecho Canónico de 1917 es moderno en cuanto que se inspira en el ordenamiento social y jurídico que encuentra su máxima expresión en el código de Napoleón de 1800, y el Código de Derecho Canónico de 1983 es posmoderno en cuanto se asemeja más a un conjunto de consejos pastorales que a una normativa jurídica que se pueda imperar mediante factores coercitivos, y en cuanto que define de modo más amplio y ambiguo quiénes son los destinatarios del ordenamiento, es decir quiénes están dentro de la iglesia⁸.

El Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 está dividido en cuatro partes: 1) la profesión de la fe (exposición del credo), 2) la celebración del misterio cristiano (liturgia), 3) la vida en Cristo (moral) y 4) la oración cristiana. La estructura es básicamente la misma que la de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, la del *Catecismo de Trento* de 1566 y la del índice sistemático del *Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* de E. Denzinger de 1854, con cuya cita iniciábamos el presente capítulo, es decir, el nuevo Catecismo mantiene la misma organización sistemática con que la Iglesia ordena y transmite sus enseñanzas en el siglo XIII, en el XVI y en el XIX, y que corresponde a la concepción de la primacía de lo epistémico propia del modelo onto-teo-lógico, pero los estilos de cada parte no responden solamente a ese enfoque, sino también al histórico escriturístico y al existencial que ya se mencionaron.

7 Así es también la concepción de Kelsen del derecho como emanación de las leyes del estado.

8 Cfr. Álvaro D’Ors, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, pro manu scripto.

Las partes dedicadas a la fe, a la liturgia y a la oración exponen su contenido respectivo desglosado en tres momentos históricos, a saber, “en el tiempo de las promesas”, “en la plenitud de los tiempos” y “en los últimos tiempos”⁹, mientras que la parte dedicada a la moral expone su contenido en cuatro momentos especulativos que constituyen una fundamentación ontológica de la dignidad de la persona humana, a saber, el fin del hombre, la libertad, la conciencia moral y la comunidad humana y el orden de la justicia social, para pasar a exponer después el contenido de los preceptos del decálogo¹⁰.

Lo distintivo del Catecismo de 1992 es que, aun siendo, desde luego, un documento escrito, no opera dando implícitamente por supuesta la primacía del discurso racional, del hombre como ser pensante y de la relación del pensamiento con su objeto, sino dándoselas a las relaciones del hombre con el poder de Dios y de la naturaleza, con el cosmos, y al modo en que se han desarrollado esas relaciones en el tiempo. Es decir, concede la primacía al hombre como ser actuante, y como ser histórico. En este sentido es en el que se puede decir que si el catecismo de Trento puede calificarse de bastante moderno, el del Vaticano II puede calificarse a su vez de bastante posmoderno.

Para una mentalidad muy moderna, es decir, muy deductiva, coherente y sistemática, el nuevo catecismo resulta más bien poco integrado (poco coordinado, poco sistemático)¹¹ y más bien historicista (expuesto más en forma narrativa que en forma sistemática, científica y objetiva).

En efecto, por lo que se refiere a la diversidad de tradiciones subsumidas, recoge doctrina de 17 concilios ecuménicos y de otros 13 concilios y sínodos no ecuménicos, de un sínodo de los obispos y de una asamblea episcopal (la de Puebla, 1979), recoge doctrina también de la liturgia romana y de cuatro liturgias orientales (de san Juan Crisóstomo, bizantina, siríaca y Fanqîṭ), y de autores y lenguas de casi todos los

9 CEC, nn.54-67, 702-741, 1076-1109, y 2566-2643.

10 CEC, primera y segunda sección de la tercera parte “La vida en Cristo”, *passim*.

11 Monseñor Estepa, miembro de la comisión redactora, declaró en la sesión de presentación del catecismo, en el Paraninfo de la Universidad de Sevilla (febrero, 1993), que entre 1985 y 1990 la comisión había recibido unas 25.000 observaciones y enmiendas de todo el mundo, 7.500 de ellas en lengua española.

países de la Europa y América modernas. Y por lo que se refiere a la forma narrativa, se muestra con mucha claridad la estructura tripartita según lo propio de “el tiempo de las promesas”, la “plenitud de los tiempos” y “los últimos tiempos”, en las partes 1, 2 y 4, en marcado contraste con el Catecismo Romano.

Así, por ejemplo, en la primera parte, al tratar el octavo artículo de la fe, “Creo en el Espíritu Santo”, el catecismo de Trento expone en 8 párrafos la doctrina católica sobre la tercera persona de la Santísima Trinidad tal como había sido expuesta en la fórmula del IV Concilio de Constantinopla que se mencionó anteriormente. Y la expone según la siguiente secuencia: su carácter personal (§ 1-3), su identidad sustancial con el Padre y el Hijo y su diferencia personal respecto de ambos (§ 4 y 5), su procedencia de ambos como de un único principio (§ 6) y los efectos de sus obras (§ 7 y 8)¹². En esta exposición lo que se toma como elementos fundamentales para la explicación y la comprensión son los conceptos claves del modelo onto-teo-lógico, a saber, substancia, persona, hipostasis, coeternidad y consustancialidad.

La misma doctrina católica sobre el Espíritu Santo, en el catecismo de 1992 se expone en 64 párrafos (683 a 747) según el siguiente relato: el Hijo y el Espíritu reciben una misión conjunta del Padre (sección 1); la misión del Espíritu queda prefigurada y caracterizada por los nombres, apelativos y símbolos que se le asignan, con sus significados respectivos, y así el Espíritu a través del agua refresca y limpia, a través del óleo de la unción suaviza, mediante el fuego enciende y calienta, mediante la nube y la luz protege y envuelve y abre horizontes e ilumina, mediante el sello define y confirma la identidad de alguien, mediante la mano acompaña y pacta, mediante el dedo indica, señala y manda, mediante la paloma inspira la paz y el amor (sección 2); pero eso no ha sido siempre así ni siempre de la misma manera, pues en el tiempo de las promesas, o sea, antes de la venida de Cristo, el Espíritu se manifestaba como la fuerza y como la palabra de Dios (sección 3); en la plenitud de los tiempos, o sea en los días en que Cristo estuvo viviendo entre los hombres, se manifestaba como amor, como poderío y como sabiduría

12 *Catecismo para Párrocos*, edición bilingüe de Anastasio Machuca de 1901, Magisterio Español, Madrid, 1971, pp. 85-93.

de Cristo (sección 4) y en los últimos tiempos, o sea, en el tiempo de la Iglesia, se manifestaba como alma del pueblo de Dios, como floración de carismas, como virtualidad de los sacramentos, etc. (sección 5).

En la segunda parte, el catecismo de Trento dedica un capítulo a la definición de sacramento en general, definición que se realiza mediante la descripción de su causa primero y de su materia y su forma después (§§ 1-13). A continuación pasa a “demostrar” su institución, (§§14-18), el número los sacramentos (§§ 19-21), la necesidad de todos ellos (§ 22), el ministro de cada uno (§§ 23-26), sus efectos (§§ 27-31) y el sujeto apto para recibirlo (§ 32)¹³. Y luego el documento magisterial dedica un capítulo a cada sacramento, con el mismo esquema sistemático.

El catecismo de Juan Pablo II titula esa segunda parte “La celebración del misterio cristiano”. La sección primera, dedica el capítulo primero a contar que la liturgia es la actuación y la obra de la Santísima Trinidad, que se hace presente en el misterio pascual y en los sacramentos de la Iglesia, y el capítulo segundo a contar cómo ocurre que ese misterio de la pascua y la resurrección de Cristo se realiza en cada sacramento según el momento existencial al que cada uno se refiere. La sección segunda expone en los capítulos 1-3 los siete sacramentos en el mismo orden que el catecismo de san Pio V, pero, a diferencia del CR, en un estilo más descriptivo (narrativo) que demostrativo y prescriptivo, y dedica el capítulo 4 a los sacramentales y las exequias cristianas. Todo ello bajo esta declaración: “Los sacramentos de la Iglesia no anulan, sino purifican e integran toda la riqueza de los signos y de los símbolos del cosmos y de la vida social. Aún más, cumplen los tipos y las figuras de la Antigua Alianza, significan y realizan la salvación obrada por a Cristo, y prefiguran y anticipan la gloria del cielo”(1152).

La tercera parte, dedicada a la moral, que el catecismo de Trento titula “De los mandamientos de Dios”, el del Vaticano II la titula “La vida en Cristo”. El CR expone en diez capítulos los preceptos del decálogo y el CEC primero fundamenta la moral en la dignidad de la persona humana (cap.1 de la sección 1ª) , en la comunidad humana (cap. 2 de la sección 1ª), y en el modo en que Dios la promulga su ley y otorga su gracia para

13 Cfr. CR, pp. 140-162.

ayudar a cumplirla (la ley y la gracia, cap. 3 de la sección 1ª), y en segundo lugar expone los mandamientos de Dios (sección 2ª, pp. 457-553).

En esta tercera parte es donde los dos catecismos tienen más identidad estructural en cuanto al enfoque sistemático, pero la del CEC resulta más “moderna” en cuanto que dedica más amplitud a la fundamentación ontológica de la dignidad humana y del orden social y moral.

En la cuarta parte, el catecismo de Trento expone primero lo que es la oración, para explicar después su necesidad, su utilidad, sus partes, su contenido y sus modos (capítulos 1-8), y pasa después a comentar cada una de las peticiones en que se desglosa el Padre nuestro u “oración dominical” (capítulos 9-18).

El catecismo de 1992, por su parte, empieza con un relato sobre la oración, que ha sido revelada universalmente y es universalmente practicada: en el tiempo de las promesas se realizaba como sacrificio, como trabajo, como cumplimiento de un pacto, etc. referidos al Dios de Abraham; en la plenitud de los tiempos como diálogo, como pregunta, como escucha atenta y como trato con Jesús, y en el tiempo de la Iglesia como culto litúrgico en todas sus formas y según una variedad de modalidades que van desde la acción a la contemplación y desde lo grupal a lo individual, desde la alabanza a la petición, desde el canto al diálogo, etc. (sección 1ª, cap. 1). Todavía el CEC continúa refiriendo las tradiciones de la oración, las fuentes en que se han inspirado, los caminos y modos de practicarla, los maestros de oración y los lugares propios para ella (sección 1ª cap.2), y acaba con unas enseñanzas prácticas sobre “La vida de oración”, en concreto, sobre “las expresiones de la oración” y sobre “el combate de la oración”.

Finalmente, recoge el Padre nuestro, la oración que Jesús enseñó a los suyos, y comenta cada una de sus peticiones (sección segunda).

2. Los enfoques histórico y existencial de la fe cristiana.

En las partes del CEC estructuradas según los “tres tiempos”, el creyente actual es referido a Dios mostrándole el modo en que se referían a Él las personas de “otros tiempos” distintos del actual, por ejemplo Abraham, que vivió en “el tiempo de las promesas”, y Noé, que ni

siquiera pertenecía al ámbito cultural en el que acontece la promesa. De este modo el enfoque existencial del creyente contemporáneo puede entrar en comunicación con el enfoque existencial de los creyentes de otras épocas y otras culturas, con lo cual su experiencia interior de creyente ya no se encuentra aislada ni se siente deslegitimada, sino, al contrario, respaldada por una tradición continua que es asumida por la Iglesia institucional.

El creyente y el no creyente actuales encuentran formas de referirse a un Dios que es comprendido según una fe, un culto y una plegaria que se encuentran en fases muy diferentes de formalización, de manera que pueden ubicar la formalización onto-teo-lógica de Dios de la historia de occidente, en un periodo que abarca una parte del “tiempo de las promesas” y otra de “los últimos tiempos” en la escala de la historia de la salvación.

Por otra parte, en la medida en que la escala de la historia de la salvación no se identifica con la de la historia de occidente ni con la de ninguna otra cultura, los creyentes y no creyentes actuales se comunican con individuos particulares del pasado y del presente, que se encuentran en cualquier momento de la historia de la salvación, a saber, en el tiempo “anterior a las promesas”, que es el caso de los pertenecientes a confesiones no cristianas o a ninguna confesión institucional, como Noé; en “el tiempo de las promesas”, que es el caso de los judíos y quizá del islam, o en “los últimos tiempos”, que es el caso de los que creen en Cristo, de manera que los diferentes tiempos de la historia de la salvación corresponden a grupos de individuos que son rigurosamente contemporáneos en la escala del tiempo objetivo de la historia de occidente que ha pasado a ser tiempo global del planeta.

Dado que la salvación es, por otra parte, un acontecimiento eminentemente personal, el respeto al momento subjetivo en que cada uno se encuentra respecto de la historia de la salvación aparece como el modo de comprensión y de apreciación de los valores religiosos que los creyentes, privadamente, pueden encontrar en cualquier cultura y en cualquier individuo, pero esa comprensión y apreciación privadas han quedado ya asumidas y legitimadas por la iglesia oficial bajo la denominación de ecumenismo.

“Una vez rota la unidad del género humano por el pecado, Dios decide desde el comienzo salvar a la humanidad a través de una serie de etapas. La alianza con Noé después del diluvio (Gn 9,9) expresa el principio de la economía divina con las ‘naciones’, es decir, con los hombres agrupados ‘según sus países, cada uno según su lengua y según sus clanes’ (Gn 10,5; cf 10, 20-31).

Este orden a la vez cósmico, social y religioso de la pluralidad de las naciones (cf Hch 17, 26-27), confiado por la providencia divina a la custodia de los ángeles (cf Dt 4, 19; Dt [LXX], 32, 8) está destinado a limitar el orgullo de una humanidad caída que, unánime en su perversidad (cf Sb 10,5), quisiera hacer por sí misma su unidad a la manera de Babel (cf. Gn 11, 4-6). Pero, a causa del pecado (cf. Rm 1, 18-25), el politeísmo así como la idolatría de la nación y de su jefe son una amenaza constante de vuelta al paganismo para esta economía aún no definitiva.

La alianza con Noé permanece en vigor mientras dura el tiempo de las naciones (cf. Lc 21,24), hasta la proclamación universal del Evangelio. La Biblia venera algunas grandes figuras de las ‘naciones’, como ‘Abel el justo’, el rey-sacerdote Melquisedec (cf. Gn 14, 18), figura de Cristo (cf. Hb 7,3), o los justos ‘Noé, Daniel y Job’ (Ez 14,14). De esta manera, la Escritura expresa qué altura de santidad pueden alcanzar los que viven según la alianza de Noé en la espera de que Cristo ‘reúna en uno a todos los hijos de Dios dispersos’ (Jn 11,52)”¹⁴.

Estos planteamientos ya habían sido elaborados precisamente por Guardini, Danielou, De Lubac, Balthasar, Ratzinger y otros¹⁵, pero en 1992 quedaban incorporados a la enseñanza oficial de la Iglesia, y sus autores quedaban plena y definitivamente rehabilitados en su ortodoxia tras las sospechas y reservas que levantaron en los años inciertos de sus propuestas. En esa misma línea se sitúan un tipo de documentos magisteriales de Juan Pablo II, desde la *Redemptor Hominis* de 1979, pasando por la *Dives in misericordia* de 1980 y la *Dominum et vivificantem* de 1986 hasta la carta apostólica *Dies Domini* de 1998.

14 CEC, 56-58.

15 Cfr. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1969, caps. 3-7.

3. El enfoque sistemático.

El enfoque histórico propio de la tradición judía, que carece de una dogmática oficial y se basa en la interpretación de la ley y la escritura, y el enfoque existencial, propio de la experiencia interior, y que son los que inspiran las partes del catecismo dedicadas a la fe, a la liturgia y a la oración, contrastan con el enfoque de la neoescolástica ilustrada, propio de la dogmática establecida según el modelo de la ontologización de Dios, que es el que inspira la tercera parte del Catecismo de 1992, así como todo el Catecismo de 1566, y otra serie de documentos magisteriales de Juan Pablo II, a saber, las encíclicas *Veritatis splendor* de 1993, *Fides et ratio* de 1998 y la carta *Ad tuendam fidei* de 1999.

Antes se ha dicho que la moral del CEC es más “moderna” que la del CR en cuanto que es más sistemática y dedica más atención a la fundamentación metafísica. En efecto, el CR trata de ello en un capítulo de 16 párrafos y 11 páginas, mientras que el CEC lo hace en los tres capítulos ya mencionados desarrollados en 360 párrafos (1691-2051) y 67 páginas.

El CR comienza con un párrafo en el que “Se demuestra que el Decálogo es la suma de todos los preceptos”, y prosigue estableciendo que Dios, autor del Decálogo, es también el que ha grabado la Ley Natural en los corazones de los hombres, en virtud de lo cual éstos pueden distinguir por sí mismos “el bien del mal, lo honesto de lo vergonzoso y lo justo de lo injusto”¹⁶. Lo que puede dificultar e imposibilitar el discernimiento es la perversidad de los hombres, para remediar la cual la Iglesia, que hereda la Ley Antigua junto con la Nueva Ley, los exhorta y encamina de un modo en que la razón natural queda salvaguardada y protegida en el recto ejercicio de sus funciones por la ley divina y por la gracia de los sacramentos.

Precisamente por eso, en la segunda parte (capítulo 1, § 14), se había dicho que “las causas por las que fue necesario instituirlos” fueron, en primer lugar, “la debilidad del entendimiento humano” que necesita signos para reconocer la fuerza de Dios; en segundo lugar “porque nuestra alma no se inclina fácilmente a creer las cosas que se nos

16 CR p. 375.

prometen"; en tercer lugar "para tenerlos dispuestos como remedios y como medicamentos para recobrar y conservar la salud de las almas"; en cuarto lugar, "para que sean ciertos signos y contraseñas, por los que se reconozcan los fieles mutuamente"; en quinto lugar para que se pueda confesar la fe y, consiguientemente, salvarse, "porque por medio de los sacramentos se demuestra que profesamos nuestra fe y la declaramos a la faz del mundo; en sexto lugar, porque los sacramentos son incentivo de la fe y la caridad", y, en séptimo lugar, fue necesario instituirlos porque "abaten y reprimen la soberbia de la humana inteligencia, y nos inclinan a la humildad"¹⁷.

El CEC recoge este enfoque sistemático y lo amplía, de manera que en vez de empezar por el decálogo y "demostrar" su coincidencia con la ley natural, se retrotrae a la condiciones de posibilidad de la moralidad, para "fundamentar" la ley moral.

De los tres capítulos ya mencionados, el primero expone la dignidad de la persona humana, y a partir de ella, la dignidad basada en la semejanza con Dios (artículo 1), la llamada a la felicidad (artículo 2), la libertad del hombre (artículo 3), la moralidad de los actos humanos (artículo 4), la moralidad de las pasiones (artículo 5), la conciencia moral (artículo 6), las virtudes (artículo 7) y el pecado (artículo 8). Es decir, el capítulo primero reproduce a pequeña escala la estructura y el contenido de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino pero actualizada, es decir, según las formulaciones y la terminología modernas y, en concreto, kantianas¹⁸.

Tras fundar la moralidad en una ontología del ser humano, en el capítulo 2 el CEC pasa a establecer los fundamentos de la ética social, lo cual lleva a cabo en tres artículos, que tienen como contenido: 1) el carácter social por naturaleza del ser humano, 2) la legítima autoridad, el bien común y la responsabilidad social, y 3) la justicia social y la solidaridad humana.

17 CR, pp. 148-150.

18 De entre esos temas, el tratado del hombre pertenece a la Prima Pars de la Suma Teológica; el resto de los temas constituyen la totalidad de la Prima Secundae, cuyo contenido es 1) tratado del fin último del hombre, 2) tratado de los actos humanos, 3) tratado de las pasiones, 4) tratado de los hábitos y las virtudes en general, 5) tratado de los vicios y pecados en general, 6) tratado de la ley, 7) tratado de la gracia.

Finalmente, el CEC recoge y amplía el contenido del capítulo 1 de la parte moral del CR

En su capítulo 3, “La salvación de Dios: la ley y la gracia”, dividido en tres artículos, 1), la ley moral (la Ley natural, la Ley antigua y la Ley nueva), artículo 2) la gracia y la justificación, y artículo 3) la Iglesia; madre y educadora. Se integra en este capítulo el contenido de los últimos tratados de la *Prima Secundae* y un resumen a escala del contenido de la *Tertia Pars* ¹⁹.

Como puede advertirse, el CEC es más moderno que el CR en cuanto que para éste es suficiente fundamentación de la moral “demostrar” el carácter universal de la ley natural y su coincidencia con la ley divina, según el estilo del pensamiento medieval, mientras que para el CEC una fundamentación adecuada requiere establecer como punto de partida la subjetividad, y, en concreto, la dignidad humana, la libertad, según el estilo del pensamiento moderno desde Descartes a Kant.

El CR está construido sobre los supuestos greco-medievales de que el pensamiento tiene acceso a la verdad de lo real, y el CEC sobre los supuestos greco-ilustrados de que el saber cierto se alcanza a partir de unos datos y unos principios mediante un proceder adecuado que es el propio del intelecto o de la razón científica. A su vez, la moral medieval esta fundada sobre el principio de atenerse a la realidad de las cosas y al carácter natural de la ley, mientras que la moral moderna está fundada en la dignidad de la persona, en la autonomía de la razón y en la universalidad de los preceptos.

El CEC presenta dos novedades, una es el añadido del tema de la justicia social, típicamente moderno, al del bien común propio de la ética social de los medievales, y otra es el tratamiento sistemático de la gracia dentro de la parte moral. En el CR no hay un tratamiento

19 La *Tertia pars* comprende: 1) tratado de la encarnación del Verbo, 2) tratado de los sacramentos (bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia). Interrumpido por la muerte en 1275, y continuado en el *Supplementum*, elaborado por Reginaldo de Piperno con las notas de Tomás y que contiene: tratado de los sacramentos (penitencia, unción de enfermos, órdenes sagradas y matrimonio), y 3) tratado de las últimas cosas (muerte, resurrección, juicio, salvación y condenación eternas).

sistemático de la gracia, y las enseñanzas sobre ella están repartidas entre las parte dedicada a los sacramentos y la dedicada a la oración.

El CEC incluye el tratado sobre la gracia en el mismo lugar en que se encuentra en la *Suma Teológica*. Después de haber establecido cuál es el fin último del hombre y que el hombre llega a él mediante sus actos libres, Tomás de Aquino estudia los principios intrínsecos de esos actos, a saber, las potencias o facultades (que ya quedaron expuestos en la *Prima Pars* al hablar de la creación del hombre), los hábitos y las pasiones, y los principios extrínsecos, a saber, la ley y la gracia.

La *Suma Teológica* de Tomás de Aquino es una de las grandes obras sistemáticas de la historia del pensamiento, y, por tratarse de un tratado científico, expone una visión de Dios, el hombre y el mundo, en un estilo que es, obviamente, muy epistémico y muy sistemático (quizá por eso los sacramentos ocupan el último lugar en la *Suma*). Por otra parte, la sensibilidad para el tiempo histórico y el interés por lo que implica es, en la *Suma* como en todo el pensamiento medieval, muy débil.

La parte moral del CEC manifiesta también poco interés por el tiempo histórico porque, además de seguir la sistemática tomista, sigue asimismo la sistemática kantiana, y el descubrimiento del tiempo histórico y sus implicaciones es justamente posterior a Kant.

La estructura de la moral del CEC según las sistemáticas tomista y kantiana impide caer en la cuenta de que el fin último del hombre no es el mismo en el tiempo anterior a las promesas, en el tiempo de las promesas y en los últimos tiempos, y otros extremos relevantes para la moral. En concreto, los fines de la vida de los hombres tampoco son los mismos en las sociedades feudales y estamentales que en la contemporánea sociedad (occidental) de las profesiones; la conciencia tampoco tiene el mismo grado de autonomía en esas distintas fases de “los últimos tiempos”, y la relación del individuo con la sociedad se va modificando en función también de las transformaciones de la sociedad misma (una de cuyas consecuencias más relevantes es la secularización “natural” de la sociedad de la que ya hemos hablado).

Por esa razón, en la parte moral del CEC no hay a alusiones a la conciencia moral de los hombres que se encuentran en los tiempos anteriores y ajenos a las promesas, o en los tiempos de las promesas,

y que aunque sean contemporáneos del CEC en la escala del tiempo occidental, no pertenecen todavía a los últimos tiempos.

Es decir, en el enfoque sistemático de la parte moral del CEC hay solamente un sentido del tiempo, el tiempo objetivo, que se interpreta indiscerniblemente como el tiempo de la historia de la salvación. Supone que no hay seres humanos que no pertenezcan a “los últimos tiempos” y, correlativamente, supone que la comunicación y el entendimiento con cualesquiera seres humanos como está mejor garantizada es en términos de la estructura universal (trascendental) de la inteligencia, es decir, exponiendo y fundamentando los temas según la objetividad de la razón, que es como se obtiene la verdad objetiva, válida para cualquier inteligencia en cualquier tiempo y lugar.

Por su parte, los enfoques histórico y existencial, que operan al margen de la universalidad objetiva de la razón, asumen que la mejor manera de garantizar la comunicación entre los hombres, supuesto que todos se encuentran en tiempos particulares, es transmitir en relatos igualmente particulares la propia experiencia vivida, su modo de creer, de dar culto, de comportarse y de rezar, con objeto de que cada uno aproveche de ello según sus posibilidades.

Ese es el motivo por el que la parte moral contrasta con las otras tres partes del CEC, en las que se tienen muy presentes esas diferencias de los tiempos y en las que, correlativamente, no se opera concediendo primacía a lo epistémico sino a lo poiético.

4. La divergencia entre los enfoques.

Ese contraste no plantearía especiales problemas si esos dos enfoques no aparecieran excluyéndose mutuamente, y con los mecanismos de exclusión inherentes a cada uno, a saber, el rechazo explícito²⁰ como propio del enfoque sistemático y el silencio como propio del narrativo.

La parte moral del CEC, la *Veritatis splendor* (VS) y la *Fides et ratio* (FR), en virtud de su enfoque sistemático, no disciernen entre la escala

20 Rechazo o exclusión, pues el CIC de 1983 no contempla la posibilidad del anatema.

de tiempo de la historia de la salvación y la de la historia de occidente, y operan con débil conciencia histórica y cultural de la crisis del modelo ontológico. En esos documentos la construcción del modelo onto-teo-lógico por parte de los padres griegos se ve como el comienzo de “un camino que, abandonando las tradiciones antiguas particulares, se abría a un proceso más conforme a las exigencias de la razón universal”²¹, como efectivamente así fue, y entendiendo la razón según la universalidad y ahistoricidad del modelo greco-ilustrado, y, más específicamente, según su versión kantiana. Estos documentos asumen que la razón es también ámbito de la revelación, lo que es indudable, pero manifiestan cierto recelo ante otros ámbitos posibles.

En consecuencia, esta corriente del magisterio advierte contra las formas de la experiencia interior en tanto que “tentaciones fideístas” y en tanto que “aserciones filosóficas de orientación fenoménica, agnóstica e inmanentista”, ante las cuales hay nuevamente que “situar las intervenciones del Papa san Pio X” y “recalcar la unidad de la verdad”²².

Advierte la FR en segundo lugar contra la revisión del modelo onto-teo-lógico en cuanto “desconfianza radical en la razón que manifiestan las exposiciones más recientes de muchos estudios filosóficos” y por lo que “desde varios sectores se ha hablado del ‘final de la metafísica’” (FR 55). En tercer lugar, advierte contra los enfoques histórico escriturísticos en cuanto que “rebrotos peligrosos de *fideísmo*, que no acepta la importancia del conocimiento racional y de la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe y, más aún, para la posibilidad misma de creer”, por cuanto “una expresión de esta tendencia fideísta difundida hoy es el ‘biblicismo’, que tiende a hacer de la lectura de la Sagrada Escritura o de su exégesis el único punto de referencia para la verdad” (FR 55).

La advertencia frente a todas esas tendencias se rubrica lamentando “la escasa consideración que se da a la teología especulativa, como también (...) el desprecio de la filosofía clásica, de cuyas nociones han extraído sus términos tanto la inteligencia de la fe como las mismas formulaciones dogmáticas” (FR 55).

21 Fides et ratio, n.37.

22 FR 53 y 54.

Las enseñanzas de la *Fides et ratio* se sitúan así en la línea de las propuestas del Concilio Vaticano I. En efecto, cuando el paradigma de la razón ilustrada había dado ya muestras de agotamiento y descomposición, y empezaba a fraguarse otro nuevo, la Iglesia propuso como artículo de fe la creencia en el poder de la razón, a la altura de 1870, es decir, 11 años antes de que Nietzsche escribiera *La gaya ciencia* con su anuncio de la muerte de Dios.

La declaración del Concilio Vaticano I de que “ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad”²³, implica la consideración de la fe y de la razón como hábito infuso y como facultad natural respectivamente, pero confundiendo o más bien sin diferenciar la fe de las fórmulas dogmáticas del modelo onto-teo-lógico, por una parte, y sin diferenciar la razón del paradigma greco-ilustrado, por otra, y por eso se pueden definir como fideísmo los desarrollos del pensamiento que no concuerdan con ese paradigma.

En 1870 no había perspectiva suficiente para percibir lo que estaba ocurriendo con el modelo onto-teo-lógico, o sea, para percibir que el “concepto” de cultura se empezaba a manifestar como más radical que el concepto de “razón” y determinante de él, porque para ello se requería el desarrollo de la antropología y de la filosofía del siglo XX, por lo que cabe considerar la mencionada declaración del Vaticano I como referida más al intelecto como facultad humana que a un modo de ejercerlo determinado culturalmente.

La *Fides et ratio* se refiere por igual e indiscriminadamente a la inteligencia humana y al modelo onto-teo-lógico, por lo que podría también inducir a pensar que lo que propone como artículo de fe es ese modelo mismo, lo que en modo alguno concuerda con la enseñanza del Catecismo de 1992 según la cual “no creemos en las fórmulas, sino en las realidades que estas expresan y que la fe nos permite ‘tocar’”²⁴, sobre la que volveremos más adelante.

23 Dz 1797.

24 CEC, 170.

Por su parte, el modo en que desde el enfoque histórico y existencial se rechazan los planteamientos propios del enfoque sistemático es el silencio. En concreto, el Catecismo de 1992, que recoge la enseñanza de unas tradiciones litúrgicas magisteriales tan amplias y diversas como se ha señalado, omite cuidadosamente cualquier alusión a Pio X, que es la figura a la que hacen referencia emblemáticamente las encíclicas mencionadas, lo que en su propio marco constituye una exclusión de este pontífice del claustro docente de la Iglesia catequética.

Se dan, pues, en el Catecismo del Vaticano II y en el magisterio de la segunda mitad del siglo XX, dos corrientes no armonizadas entre sí, una que atiende a la cultura como ámbito de la revelación (y que incluye en la cultura la vida fáctica y el acontecer histórico, la experiencia interior de diferentes épocas, la interpretación bíblica y nuevas formas de pensamiento), y otra que atiende a la razón como ámbito de revelación (y que incluye en la razón las formulaciones filosóficas y teológicas establecidas en el plano de la universalidad reflexiva, en continuidad con la escuela de Atenas desde el siglo V a.C. al XIX).

La corriente sistemática racional, vigente durante tantos siglos, parece suponer también en ocasiones que el desmoronamiento de esa placa tectónica de la cultura occidental que es el modelo onto-teo-lógico, resulta de la acción moralmente imputable de unos intelectuales que, irresponsablemente, ponen en peligro la fe de la Iglesia, por lo que endosa al filósofo y al teólogo una inconsciencia y una maldad moral en la que queda implicada también la corriente “cultural” del magisterio.

La parte moral del CEC está elaborada apelando a las nociones de universalidad de la naturaleza humana y del fin último del hombre, así como a la de universalidad de la libertad, la conciencia y la dignidad del hombre, con la estructura del modelo ontológico clásico pero según la versión propuesta por Kant en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*²⁵.

La moral ilustrada tiene algo de insuperable y algo de superado que es preciso señalar. Es el punto de partida de las proclamaciones universales de la dignidad humana, que, en cuanto reconocidas en los tratados internacionales de 1948, significan la aceptación del tiempo

25 Hay edición española bilingüe de J. Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1996.

de la cultura occidental por parte de los pueblos y culturas que se encuentran en otros momentos de su propio despliegue histórico. La concepción de la dignidad humana propia del occidente europeo del siglo XX es lo que legitima a los países que lo integran para “exportar” su humanismo, y lo que les lleva a veces a imponerlo a otros “obligándoles a ser libre” según la fórmula rousseauniana, y eso parece ser también lo que inspira el universalismo moral de la corriente “racional” del magisterio.

Pero la aceptación de la fórmula moderna de la universalidad de la dignidad humana, no implica aceptar la totalidad de presupuestos y preceptos intelectuales y morales que se encuentran culturalmente situados en el paradigma ontológico en cuyo seno se elaboró dicha fórmula, sino, más bien al contrario, y precisamente por haberse proclamado la universalidad de los derechos humanos, de esa aceptación se sigue el derecho a la legitimidad de los supuestos intelectuales y morales operantes en otras culturas, es decir, la legitimidad de la diferencia.

La universalidad de la dignidad humana es el más irrenunciable logro de la modernidad, pero ese logro, una vez alcanzado, no implica necesariamente la solidaridad con el completo sistema filosófico y social mediante el cual se obtuvo. Es decir, la aceptación de la universalidad de la dignidad humana, precisamente porque implica una autonomía de la conciencia, no implica la aceptación de un cierto despotismo ilustrado, o sea, no implica aceptar la creencia de que lo que esa conciencia proponga y observe tenga que ser universal para que haya autonomía personal.

Tampoco implica la universalidad de un ordenamiento civil y de un ordenamiento eclesiástico en el que, por estar regulados en el ámbito público un número elevado de comportamientos personales, se excluyan de la comunión pública en la fe y en el culto a quienes, por su situación y su conciencia, no pueden, sienten que no deben o no quieren aceptar una regulación pública de una serie de comportamientos.

En este sentido, la moral del CEC y las encíclicas mencionadas, no abren para la moral personal la pluralidad de posibilidades que la corriente “cultural” del magisterio abre para la fe, para el culto y para la oración, en la forma de facilitar la comprensión y apreciación de otros

estilos de comportamiento moral de quienes se encuentran en “otros tiempos” distintos del tiempo moderno en el que se expresan ellas.

El cristianismo no es una moral, aunque desde luego incluye un decálogo de preceptos morales y unas prácticas ascéticas, pero el modo de definir, sancionar y transferir esos preceptos al ámbito de lo público, con vistas a establecer un orden común en la sociedad civil y un orden disciplinar en la sociedad eclesial, podría hacerse también en cierta concordancia con el punto de vista histórico y el punto de vista existencial en que se proponen la profesión de la fe, la celebración del culto y la práctica de la oración en cuanto a la pluralidad de posibilidades.

En la parte moral del CEC, el “rostro de Dios” aparece como el del ser supremo que custodia y vigila el cumplimiento de un ordenamiento público, rostro que se superpone y confunde, por otra parte, con el del Dios de Abraham y el Dios de Jesús que aparece en las partes dedicadas a la fe, al culto y a la oración. Las dos corrientes del magisterio, en cuanto que se excluyen mutuamente, dan lugar a un Dios de doble rostro, que puede desconcertar y hacer titubear a no pocos creyentes; unos sienten que no pueden soportar por mucho tiempo ese “rostro de Dios” y se vuelven al “Dios sin rostro”, mientras que otros reclaman una definición inequívoca, una manifestación clara y distinta de Dios, que impida las ambigüedades y el desorden.

La tensión entre los idólatras y los iconoclastas alcanza aquí un punto álgido, y las iglesias particulares y templos alternan entre las que muestran los rostros sagrados con unos rasgos perfectamente definidos y las que los muestran en las formas rotas y en el abismo de lo informalizable. En ambos casos, el retablo de la catedral de Utrecht es la cifra de la metamorfosis del cristianismo.

Naturalmente, el conflicto no puede resolverse aboliendo el pecado, pero puede aliviarse modificando la geografía de los pecados “públicos”, que es lo que determina la inclusión o exclusión en la comunidad de fe, de culto y de oración. La geografía trazada según el modelo de la parte tercera del CEC, de la *Veritatis splendor* y de la *Fides et ratio*, y del Código de Derecho Canónico de 1917 (que corresponde al enfoque del Vaticano I), se puede modificar en la línea de la corriente “cultural” del magisterio, según el modelo de las otras partes del cate-

cismo, de la *Redemptor hominis*, de la *Dives in misericordia* y la *Dominum et vivificantem*, suavizando así, en cuanto al ordenamiento público, el excesivo contraste con lo que se dice en ellas, lo cual sí viene posibilitado por el Código de Derecho Canónico de 1983.

En concreto, y como un botón de muestra, la pastoral de los divorciados de los obispos italianos a mitad de los años 90 en buena parte siguió el principio de la reprivatización del pecado y la consiguiente recalificación del pecador. El divorciado estaba excluido de la comunidad porque el divorcio no se consideraba principalmente un pecado, un acto contrario a la ley divina, sino una herejía y un estado, correspondiente al que se sitúa públicamente al margen de la ley.

En una sociedad cuya forma y cuyo ordenamiento viene dado por la dogmática y la moral sacramentales, el divorcio es en efecto una herejía y un estado, y ese es el caso de las sociedades occidentales modernas hasta mediados del siglo XX. Pero en las sociedades de finales de siglo la dogmática y la moral sacramentales no determinan el ordenamiento civil, la configuración urbana es compleja y se caracteriza por el cosmopolitismo, y el pluralismo religioso es tan omnipresente que resulta imposible mantener la noción y la realidad de “pecado público” en la sociedad civil, e incluso en la eclesial (al menos respecto de los laicos), porque no hay ni puede haber el suficiente control social para regular el comportamiento religioso de nadie.

En esa tesitura, y sin modificar los parámetros de la moral moderna (es decir, de la moral sistematizada por Alfonso de Ligorio) el divorcio en cuanto pecado público se reprivatiza, o sea, desaparece, y el divorciado pasa a ser recalificado dentro de la categoría de “pecador consuetudinario”, el cual permanece integrado en la comunidad y en ningún caso resulta excluido de los sacramentos.

Resultados análogos se pueden alcanzar también modificando la disciplina de los sacramentos y alterando la obligatoriedad de la eucaristía de una vez al año a una vez cada década, o bien modificando la clasificación de la gravedad de los pecados, cambiando la definición de voluntariedad de los mismos y de transgresión moral, reinterpretando el concepto de perfeccionamiento moral, etc., es decir, reformulando en clave posmoderna lo que han sido las claves de la moral cristiana moderna, todo lo cual es precisamente el campo de batalla

en el que se enfrentan las diversas corrientes de la teología moral al término del siglo.

El CIC de 1983 no impide esa reprivatización de la disciplina eclesial, de la moral y, en general, del cristianismo, sobre la que más adelante volveremos, sino al contrario, más bien la hace posible o incluso la propicia. En efecto, aunque el CIC es de suyo el derecho de los creyentes que viven “en los últimos tiempos” o “en el tiempo de la Iglesia”, o sea, el derecho positivo de la Iglesia institucional, de la persona jurídica en la que están integrados los cristianos, sin embargo, se dirige a todo el “pueblo de Dios”, que no es una persona jurídica y que en principio comprende a la totalidad de los seres humanos. En cuanto que el CIC tiene como destinatarios a quienes están incluidos en la Iglesia, y considera que están excluidos de ella a quienes “sabiendo que la Iglesia católica fue instituida por Jesucristo como necesaria, desdeñaran entrar o no quisieran permanecer en ella”²⁶, estima que están dentro de la Iglesia y que son destinatarios de sus normas, de sus actos y de su solicitud cualesquiera creyentes (en el sentido más amplio posible de este término).

Es decir, el CEC y el CIC se dirigen no solamente a quienes viven en la intemporalidad del enfoque sistemático moderno, sino también a quienes cultural y existencialmente se encuentran situados en cualquier momento de los tiempos diversos a los que la posmodernidad se abre, que a su vez pueden encontrarse, en la escala de la historia de la salvación, en el tiempo anterior a las promesas si creen en Dios pero no en Cristo, en los tiempos de las promesas si creen y esperan un enviado de Dios, en la plenitud de los tiempos si creen en Cristo pero no en la Iglesia (lo que es una posibilidad no desdeñable desde el punto de vista existencial), y en los últimos tiempos o en el “tiempo de la Iglesia” si creen en la Iglesia. A su vez, creer en la Iglesia no garantiza una determinada y unívoca manera de creer en Cristo ni en Dios, lo

26 Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, § 14, Concilio Vaticano II. *Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid, 1965, p. 32. Álvaro d’Ors comenta que, al definir que están fuera de la Iglesia quienes pudiendo y debiendo estar dentro no lo están, se incluye virtualmente en ella a la totalidad de los hombres, pues, según esa definición, tampoco se puede decir que él, Álvaro d’Ors, está fuera de la luna (comunicación personal)

cual deja abierta una serie de cuestiones de las que más adelante nos ocuparemos.

La moral y el derecho de la Iglesia podrían, pues, aplicarse según toda esa gama de posibilidades, o sea, según los criterios del enfoque histórico y el existencial, aunque desde el punto de vista de lo que es el derecho puede decirse que, efectivamente, el CIC se parece más a un conjunto de consejos pastorales que a un ordenamiento jurídico propiamente dicho²⁷. Aplicar el derecho y la moral según los criterios del enfoque histórico y del existencial es lo que los obispos italianos han hecho con los divorciados, lo que Juan XXIII había hecho cuando a comienzos de los años 60 acogió “pastoralmente” a quienes votaban al partido comunista (sobre los cuales pesaba asimismo una censura de excomunión), y lo que en relación con otros supuestos se encuentra en fase de experimentación y de debate.

27 Ese es desde luego el punto de vista de Álvaro d’Ors, pero se trata de un punto de vista sobre el que hay acuerdo por parte de la canonística contemporánea.

Capítulo 4

PLURALISMO DOCENTE Y CATOLICIDAD DE LA IGLESIA

- 1.- El pluralismo docente de la Iglesia católica.*
- 2.- Disputas eclesíásticas y debates civiles sobre la posmodernidad.*
- 3.- Fe y razón en la modernidad y en la posmodernidad.*
- 4.- Universalidad de la razón y universalidad de lo católico.*

1. El pluralismo docente de la Iglesia católica

En la Iglesia, a pesar de su estructura jerárquica, siempre ha habido un pluralismo docente tan amplio como en el judaísmo y el islam o mayor, expresado a través de escuelas teológicas, corrientes de espiritualidad, iglesias nacionales, etc. Lo que quizá no había habido antes era un pluralismo del magisterio oficial correspondiente a un mismo pontífice y, además, un pluralismo en el que las diversas instancias docentes operan desde distintos paradigmas y se refieren a creyentes que aun viviendo en el mismo meridiano de la historia occidental no son contemporáneos entre sí. Ahora tampoco lo hay institucionalmente, pero sí de hecho, lo cual genera algunos problemas.

Un Dios con muchos nombres o con muchos rostros no es especialmente problemático mientras no sean recíprocamente excluyentes. En cambio, un Dios con dos rostros enfrentados es desconcertante para el creyente, que puede no acertar a resolver personalmente unos problemas a los que correspondería ser resueltos institucionalmente.

Es posible resolver personalmente el problema si se tienen recursos intelectuales y morales para dar razón de la propia fe independientemente del modelo onto-teo-lógico, y para mantener la autonomía de

la fe respecto de la moral y de la disciplina pública de la Iglesia, y hay casos muy excepcionales en este sentido¹. Pero hay un número amplio de creyentes que se encuentran en situaciones análogas y que carecen de recursos intelectuales y morales para preservar en ellas su fe en el Dios de Jesús.

El conflicto se puede resolver de otro modo en términos de ascética personal, y hay casos muy admirables en esa línea², pero eso es también evadirse de la tarea de pensar los problemas institucionales y explorar las posibles vías de solución.

Los problemas institucionales requieren una solución institucional, por encima de las soluciones personales de tipo intelectual o de tipo ascético, para que el principio de acatamiento de la autoridad legítima no provoque en los fieles tensiones excesivas, y para que la misma autoridad legítima no padezca deterioro en su reconocimiento por parte de esos mismos fieles, o dicho menos existencial y más esencialmente, para que la institución cumpla sus funciones de un modo adecuado.

Pero una solución institucional en este caso implica una cierta metamorfosis estructural que, en una sociedad compleja y secularizada, conlleva alteraciones en muchos frentes. La sociedad civil ha tardado varios siglos en encontrar soluciones a los problemas de enfrentamientos excluyentes y en transformar los choques destructivos en aportaciones positivas alternantes, y lo ha hecho mediante el reconocimiento de la autonomía de la conciencia, de la legitimidad de las discrepancias, y

1 A este respecto es instructivo el caso de Gianni Vattimo y su comprensión del Dios de Jesús según su exposición de 1996. Cfr. G. Vattimo, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.

2 A este propósito es pertinente la reflexión de un hombre del movimiento Renovación Carismática, Chus Villarroel, que experimenta ese conflicto en sus feligreses, y que aboga por su superación. En cierta ocasión -cuenta- fui a escuchar al Papa Juan XXIII [...]. Al terminar volví a casa decepcionado. Me había parecido un discurso insulso, sin profundidad, sin ideas. Con el paso del tiempo, el Señor [...] me ha revelado la necesidad de los hermanos, de la comunidad, de la Iglesia. [...] Yo quería arreglar las cosas, cambiar la Iglesia, y para eso buscaba ideas y programas brillantes. No había encontrado la puerta por donde se entra al corazón de este misterio. Ese corazón es Jesús resucitado amando a su esposa pobre, pequeña, necesitada. Y yo totalmente empeñado en hacerla rica. La pobreza de la Iglesia, de la comunidad, del hermano, me escandalizaban hasta el punto de que me sentía distinto y distante. Chus Villarroel, *Seminario de iniciación a la vida del espíritu*, Sereca, Madrid, 1994, p. 170.

mediante la articulación del pluralismo. La sociedad eclesiástica tiene su propia autonomía y ritmo de transformación, aunque obviamente condicionada por el medio cultural en el que se encuentra.

A partir del siglo XVI, en que la Iglesia deja de ocupar la posición hegemónica en orden a la interpretación pública de la realidad, las instancias que asumen ese papel desarrollan sus funciones de forma incómoda para la Iglesia (Católica), que no puede aceptar sin reservas que esa interpretación pública sea la elaborada por instancias ajenas a su control y frecuentemente en abierta hostilidad a ella. Por eso se mantiene durante cuatro siglos en guardia frente a la teología, la filosofía, la ciencia, el arte, el derecho, la política y la economía civiles, y se repliega sobre las producciones culturales anteriores al siglo XVI.

Las instituciones civiles y el correspondiente despliegue del derecho también eran vistas por la Iglesia católica con recelo; por eso tardó tanto tiempo en aceptar las diversas aportaciones institucionales y jurídicas del mundo civil, ya fueran sustantivas ya procedimentales, como los derechos humanos y los hallazgos técnicos del derecho secular.

El Vaticano II proclamó los derechos humanos, y esta proclamación fue ratificada por Juan Pablo II en su discurso a la asamblea general de las Naciones Unidas el 2 de octubre de 1979 en New York. Todo ello implicaba libertad de expresión, de asociación, etc., e incluso la legitimidad de la opinión pública dentro de la Iglesia, es decir, la aceptación de las formas institucionales de la sociedad civil en el ámbito de la sociedad eclesiástica y su regulación en el Código de Derecho Canónico.

Por lo que se refiere a las tendencias políticas, la sociedad eclesiástica ha registrado las mismas formaciones que la sociedad civil, es decir, el mismo espectro político de izquierdas, derechas, centro, socialistas, liberales, etc. (*mutatis mutandi*), y con la misma alternancia incluso entre los diferentes jefes del estado Vaticano o Pontífice, pero no ha institucionalizado las relaciones entre el gobierno y la oposición, entre el ejecutivo y el legislativo, y otras formaciones de la sociedad civil, por considerarlas innecesarias, inconvenientes políticamente o contrarias a la institución divina del pontificado, y con las cuales la sociedad civil ha dado cauce institucional al pluralismo político que encontraba en su seno.

El Espíritu Santo no tendría especiales dificultades para mantener el primado de Pedro con un Secretario de Estado elegido cada cuatro o siete años por el colegio episcopal, y con unas conferencias episcopales articuladas mediante una constitución y un parlamento con las funciones de gobierno y oposición bien delimitadas, y el derecho divino positivo no tendría nada en contra, dado que ni la Secretaría de Estado ni las Conferencias Episcopales son de derecho divino. De hecho, un sector de la canonística contemporánea ha propugnado innovaciones de ese tipo³.

En efecto, cabe pensar que el Espíritu de Dios se sentiría igual de cómodo inspirando a un gobierno y a una oposición episcopales no institucionalizados que a esas mismas personas articuladas en una institución, igual de libre inspirando a una opinión pública y a unos grupos sin cauces institucionales que a esos mismos grupos con cauces aceptados, e igual de sobrenatural con las resistencias que encuentre a sus inspiraciones en los distintos sectores de la sociedad eclesial y eclesiástica organizada de un modo o de otro.

Pero el gobierno y la oposición inspirados sí tienen dificultades para todo eso. Por otra parte, no cabe pensar que el reconocimiento de la verdadera y legítima inspiración del Espíritu, o sea el discernimiento de espíritu, quede facilitado con una configuración administrativa y constitucional más que con otra. Estas pueden ciertamente ser más o menos oportunas, es decir, más o menos prudentes, según los tiempos y circunstancias, facilitar más o menos las relaciones privadas y públicas dentro de la sociedad eclesiástica, y poner de manifiesto con más o menos claridad lo que en la Iglesia proviene de Dios y es divino y lo que proviene de los hombres y es humano, incluso demasiado humano.

Esto último, y dado que la confusión entre lo que pertenece a la revelación divina y lo que pertenece a las interpretaciones y expresiones humanas es la fuente más común de conflictos existenciales personales y de enfrentamientos inter e intraeclesiásticos, sí que es una tarea digna de cualquier gobierno y de cualquier oposición de la sociedad eclesiástica, institucionalizados o no.

3 Cfr. Javier Hervada y Pedro Lombardía, *El derecho del Pueblo de Dios. I, Introducción. La constitución de la Iglesia*, Euns, Pamplona, 1984.

Todas estas digresiones políticas y jurídicas no son ociosas porque la transmisión de la buena nueva depende más de la funcionalidad de esas estructuras institucionales que de la fidelidad en la transcripción de sus primeras expresiones escritas o de la claridad y exactitud de las formulaciones dogmáticas. Porque la dimensión estructural o pragmática de la sociedad eclesiástica como institución es más determinante para el culto y la liturgia que los dogmas y el conjunto de la dimensión epistémica, y porque la fe cristiana se transmite más por el culto (en concreto, por el bautismo y el matrimonio, por la eucaristía y el orden, por la confirmación y la penitencia) que por los textos evangélicos y los tratados de dogmática y de moral⁴. La fe católica tiene tantas adherencias de las estructuras institucionales o más que de las elaboraciones onto-teo-lógicas.

Las tareas jurídicas y políticas que se refieren a la configuración *ad intra* de la sociedad eclesiástica ocupa sobre todo a los profesionales de ella, en concreto, a la parte de la clase clerical que constituye la jerarquía legítima y que es responsable de lo estructural, y a la parte que es responsable de las funciones epistémicas.

Aunque la Iglesia fue instituida para transmitir la buena nueva de Jesús le ocurre, al igual que a los organismos vivos y a los organismos artificiales que denominamos instituciones, que más del 80 % de su masa y de su energía se invierte en su constitución y organización *ad intra*, y menos del 20 % a relacionarse con el exterior. Además, la determinación epistémica y burocrática del cristianismo occidental da como resultado, en contraste con las demás iglesias y confesiones religiosas, un aparato desmesurado en cuanto al volumen de reglamentaciones, secciones administrativas y funcionarios.

Por otra parte, el crecimiento en número y en autonomía personal de los fieles corrientes, y el aumento de su distancia respecto de las estructuras y cúpulas administrativas de la Iglesia, ha colocado a los simples laicos respecto del culto, la fe y la moral en una situación que

4 De hecho, en los territorios de misión la fe se transmite por el culto en primer lugar, y en algunos casos concretos, como las comunidades católicas japonesas que quedaron aisladas desde 1640 hasta la llegada del comodoro Perry en 1854, se mantuvo durante más de doscientos años mediante la práctica de dos sacramentos, el bautismo y el matrimonio.

ha pasado, desde la dependencia e indefensión medieval y moderna (y que se reflejaba en la misma expresión *inermis vulgus*) a una independencia y una libertad que si inicialmente tuvo carácter fáctico quedó legitimada en el CIC de 1983.

Ese crecimiento en autonomía y en número de fieles corrientes (que en cuanto profesionales constituían también la estructura determinante de la sociedad civil) tuvo como resultado que el volumen de actividades sociales e intelectuales de inspiración religiosa desarrolladas por ellos tuviera una relevancia social y cultural en occidente como la de las actividades desarrolladas por fieles judíos y protestantes, y presentara un cuerpo digno de consideración junto a la producción oficial de la Iglesia institucional.

La relevancia cristiana de esas actividades y esa producción laica venía reforzada también por el hecho de que, a medida que la Iglesia perdía protagonismo en la lucha por la interpretación pública de la realidad, pasaba a depender cada vez más de instituciones civiles a las que acudía en demanda de asesoramiento a través de expertos en cuestiones artísticas, científicas, económicas... y también a través de expertos en cuestiones más esenciales para ella como religiones comparadas, escrituras sagradas, sociología de la moral, bioética, filosofía e incluso teología. De hecho el número de laicos y de no católicos dedicados profesionalmente a estas cuestiones en instituciones civiles, especialmente universidades y museos, es superior al de clérigos que se dedican a ellas en instituciones eclesiásticas.

En esa perspectiva, la Iglesia puede ir reduciendo su aparato y descargando en los fieles corrientes y en su responsabilidad las tareas administrativas y docentes, mientras concentra a sus presbíteros en los ministerios estrictamente litúrgicos. De ese modo podría desinstitucionalizar o aligerar el aparato administrativo, e incluso privatizar algunas de sus funciones tradicionales, como ha privatizado la censura de libros⁵ y algunas de sus funciones docentes, pues la administración

5 En 1967 Pablo VI suprimió la sanción penal de excomunión *lata sententiae* establecida en el Código de Derecho Canónico, c. 2318 para "los editores de libros de apóstatas, herejes y cismáticos, en los que se defiende la apostasía, la herejía o el cisma, y asimismo los que defienden dichos libros u otros prohibidos nominalmente por letras apostólicas, o los que a sabiendas y sin licencia necesaria los leen o los retienen en su poder".

eclesiástica no necesita menos que las estatales de reformas que la agilicen y capaciten para mejores servicios.

Por otra parte, las antiguas disputas teológicas se desplazan también al ámbito civil, los problemas religiosos planteados en el seno de las sociedades civiles y culturas secularizadas se debaten en esas mismas sedes civiles, y sus conclusiones se aceptan en la sociedad civil con autoridad no inferior a las de los debates eclesiásticos sobre las mismas cuestiones, con las cuales pueden constituir síntesis o entrar en abierto conflicto.

Son particularmente notorios los debates civiles y eclesiásticos sobre el aborto, la eutanasia, el reconocimiento de las parejas de hecho, la fecundación *in vitro*, etc... Para examinar en sede civil la disputa entre el enfoque histórico existencial de la fe cristiana y el enfoque sistemático, vamos a aludir aquí a otro debate, que es el que se refiere a la valoración de la posmodernidad en su relación con el cristianismo.

2. Disputas eclesiásticas y debates civiles sobre la posmodernidad.

Una de las aportaciones relevantes de la antropología contemporánea al cristianismo es la reivindicación del valor de cualquier cultura particular, y la aportación más relevante del cristianismo a la antropología contemporánea es su concepción de lo católico, tal como lo predica de las iglesias particulares para decir que cada una de ellas es la iglesia universal, según se expresa en el CEC.

La antropología del siglo XX, y más aún la de su segunda mitad, se ha caracterizado por la exploración de culturas particulares y la reivindicación de su valor inconmensurable, por lo cual ha entrado en conflicto con algunos supuestos de la modernidad, y especialmente con el universalismo de la ciencia, hasta acabar con la hegemonía cultural que ella detentaba y con su monopolio de la noción de verdad.

A este episodio protagonizado por la antropología se le ha llamado epidemia de relativismo cultural y también consumación del nihilismo, y se han señalado como sus protagonistas, junto con los antropólogos, a los filósofos posmodernos y, en concreto, al llamando pensamiento débil. Pero entre los autores clasificados en esa confusa categoría hay filó-

sofos que profesan un nihilismo dogmático como Rorty, que “creen que creen” como Vattimo, o que “creen en los que creen” como Lyotard, y hay antropólogos que se acogen a la fe católica como Evans-Pritchard o proclaman la fe cristiana como Peter Winch.

Si hay entre todos ellos algún rasgo común consiste en que su crítica a la hegemonía cultural de la ciencia moderna no va acompañada de una crítica a la religión, sino más bien de una apertura de espacios cognoscitivos cerrados durante la modernidad, y abiertos en el siglo XX a partir de filósofos como Heidegger y Wittgenstein, y por escuelas de antropólogos que van desde la de Boas a la de Geertz.

El caso de Evans-Pritchard y Peter Winch merece particular atención porque son suficientemente representativos de un sector de la antropología y la filosofía contemporáneas y porque su relación con el cristianismo ha sido particularmente viva. Su episodio permite examinar y comprender en qué medida la autoconciencia que la Iglesia católica tiene de su fe ha desarrollado un proceso paralelo al de la antropología y en interacción con ella en su tránsito de la modernidad a la posmodernidad, y también examinar y comprender las semejanzas y diferencias entre la noción de sujeto trascendental en cuanto que fundamento de la universalidad del conocimiento científico moderno, y la noción de católico en cuanto que designa la universalidad de las iglesias cristianas particulares.

Peter Winch publicó en los años sesenta un ensayo famoso por la polémica que desató y los pensadores que intervinieron en ella. Ese estudio y otros posteriores relacionados con el mismo tema se han recogido en un libro publicado en España por Paidós en 1994, que lleva como título el del renombrado ensayo: *Comprender una sociedad primitiva*.

En ese trabajo Winch analiza muy críticamente el ya clásico estudio de Evans-Pritchard sobre la brujería entre los azande para señalar, junto a otras cosas, las extrapolaciones y parallogismos en que incurre el antropólogo cuando aplica parámetros de la ciencia moderna y califica de absurdos, supersticiosos o irracionales algunos aspectos de la práctica de la brujería en esa cultura africana.

Entre otras cosas, Winch señala que Evans-Pritchard conoce un tipo de relación causa-efecto, que es la relación asimétrica de eficiencia perteneciente al modelo de la moderna ciencia positiva, el cual a su vez

está construido con un sentido, que es obtener un conocimiento objetivo del mundo. Dicho sentido descansa sobre un supuesto, a saber, que ese conocimiento es posible, que tiene garantías de verdad y certeza, y que brinda la clave para el progreso, y el bien y la felicidad de los seres humanos. A su vez tal sentido y tales supuestos determinan los valores de racional e irracional, sensato o absurdo, lógico e ilógico y verdadero y falso de un procedimiento, una acción, una elección o una inferencia.

Pero ocurre que los azande, que conocen la causalidad en el sentido de la ciencia positiva y la eficiencia unidireccional, manejan también otros tipos de relaciones operativas y otros sentidos de las relaciones de eficiencia, o sea, de lo que da buen y mal resultado, y además en su cultura el principio de causalidad eficiente positiva no detenta una posición hegemónica ni ese tipo de función epistémica tiene un valor absoluto tal que sea canon para medir desde él la corrección de las demás funciones epistémicas y no epistémicas. Eso sucede, en efecto, con el conjunto de sus prácticas, y eso permite comprender por qué a ellos no les parecen absurdas sus prácticas de brujería y a Evans-Pritchard sí.

Winch sostiene que el valor de sentido condiciona y determina el valor de verdad, que la ciencia positiva establece como sentido supremo la verdad científica, y que al instituir la como patrón de todo conocimiento puede decidir que lo que no concuerda con ella es falso, irracional y absurdo, en un razonamiento paralogístico circular, del tipo de la *petitio principii*.

Winch ilustra su tesis con el caso de las traducciones y procesos de aprendizaje de otras lenguas. Así un inglés puede aprender francés porque puede aprender las palabras francesas que designan los mismos objetos y sirven para manejarse en los mismos ambientes, y no necesita para ello hacerse francés y ni siquiera ir a Francia. En cambio es muy improbable que alguien aprenda el lenguaje de las matemáticas sin llegar a saber matemáticas y a ser un poco matemático, y si aprende matemáticas, le resultaría muy difícil traducir la matemática a...¿a qué?

Pues bien, la tesis de Winch es que como los azande no están familiarizados con el tipo de mundo en el que se mueven los matemáticos, no pueden comprender bien las matemáticas de los occidentales, al igual que éstos, al no estar familiarizados con el tipo de mundo en el

que acontecen las prácticas azande de brujería, tampoco pueden comprender bien la brujería, ni traducirla a algo análogo que pudieran encontrar en su cultura.

Desde esta perspectiva no hay suficiente fundamento para argumentar que la brujería azande es absurda ni que lo es la matemática de los occidentales. Sencillamente desde cada uno de esos dos mundos el otro es inconmensurable⁶.

Pero decir que las prácticas y las culturas son inconmensurables no quiere decir que sean comunicables absolutamente, que todo valga lo mismo, que nada valga nada, etc. Las culturas y los lenguajes pueden ser inconmensurables, pero se puede contar en unas algo de lo que ocurre en otras, se puede tratar de comprender y se puede intentar traducir.

En todas las traducciones hay pérdidas irre recuperables y a propósito de ello Paul Valéry afirmaba que la poesía es lo que se pierde de un poema al traducirlo a otro idioma, aunque unos universos poéticos son más traducibles que otros, más "intertraducibles". Es difícil imaginar qué poesía podría captar en una versión inglesa de los sonetos de Góngora una persona que no supiese español, aunque se puede suponer la que podría captar de los sonetos de Quevedo o de los de Miguel Hernández.

Se pueden poner por escrito universos de perfumes que luego alguien puede reconocer con su olfato. Se puede contar qué es un logaritmo y qué el cálculo infinitesimal a alguien sin estudios matemáticos para que se entere de qué van y comprenda qué es calcular, y también un ser humano o un ordenador pueden hacer cálculos logarítmicos o infinitesimales sin saber lo que son y sin comprenderlos. Se le puede explicar a un sordo lo que expresa una sinfonía y una sonata, y a un ciego la diferencia entre los estilos de Picasso y Miró. Se pueden recitar oraciones como los musulmanes, rezar como los cristianos, entrar en éxtasis contemplativo como los hindúes, venerar como los japoneses, y contarle lo que es eso a un científico agnóstico de manera que alcance alguna comprensión de esas prácticas.

6 Cfr. Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1995, pp.87-109.

Todos esos ámbitos culturales y, en general las culturas, son incommensurables, lo que no significa que sean incomprensibles o intraducibles. Se puede traducir y se puede comprender, aunque las pérdidas sean, en el sentido más técnico del término, incalculables. Esta tesis no implica nihilismo y ni siquiera relativismo. Puede considerarse relativista en el sentido de que nuestra comprensión y nuestro conocimiento es relativo a lo que tomamos como puntos de referencia, pero desde una perspectiva como esta, en la que se acepta que nuestro conocimiento y nuestra comprensión no son absolutos, Winch es relativista en filosofía como Einstein lo fue en física.

El sentido de la crítica de Winch a Evans-Pritchard y de su réplica a las objeciones de Alasdair MacIntyre es evitar los parallogismos y superar el nihilismo. Tal vez su actitud intelectual y espiritual de apertura a otros universos culturales estaba ya operante en Evans-Pritchard, tal vez esa actitud no es ajena a su conversión al catolicismo, y tal vez tampoco es ajena a la comprensión y afirmación del cristianismo que hace Winch.

3. Fe y razón en la modernidad y en la posmodernidad.

En relación con nuestro debate, la pregunta que se ha formulado es la siguiente: ¿Evans-Pritchard y Winch desembocan en la posmodernidad por causa de su tendencia al cristianismo o desembocan en el cristianismo por causa de su tendencia a la posmodernidad?

Esta es la pregunta para la que Salvador Giner, que prologa la edición española del libro de Winch, propone una respuesta: en Evans-Pritchard y en Winch hay una predisposición anticientífica a lo místico que se manifiesta en la conversión del primero al catolicismo y en la inclinación del segundo en el mismo sentido. Porque son oscurantistas latentes es por lo que su trayectoria religiosa acaba en el cristianismo y su trayectoria intelectual en el relativismo posmoderno.

Salvador Giner interpreta a Winch muy ligeramente, y por eso su prólogo resulta desafortunado. No cabe pensar, sin más, que su punto de vista esté determinado por su posición distante del cristianismo, sino más bien por su adhesión al paradigma de la ciencia moderna.

Desde luego, la proclamación de las luces y de la modernidad no significa de suyo rechazo del cristianismo, ni en el siglo XVIII ni ahora. En el siglo XVIII hay ilustrados que afirman la legitimidad de la creencia, como Hume, Rousseau o Kant, y en el siglo XX hay académicos cristianos en general y católicos en particular que manifiestan su adhesión al paradigma ilustrado y a la vez su rechazo de la posmodernidad globalmente considerada.

Una posición similar a la de Salvador Giner mantenía desde su cátedra de antropología de Cambridge Ernst Gellner, fallecido repentinamente en las navidades del 95. Gellner⁷, al igual que Marvin Harris⁸, acusaba de oscurantismo a Nigel Barley, a los seguidores de Clifford Geertz, y a otros antropólogos del ámbito anglosajón, y en general, a todos aquellos dispuestos a comprender cada cultura desde ella misma. Es decir, desde una posición que cabría llamar científica, Giner, Gellner y Harris repudian la antropología simbólica y, en general, la hermenéutica.

Barley y Geertz se muestran dispuestos a comprender cualesquiera creencias y prácticas, religiosas o de otro tipo, y manifiestan cierta simpatía por el cristianismo o neutralidad aséptica, en una posición análoga a la que en nuestro medio cultural español mantienen Eugenio Trías⁹, Jacobo Muñoz¹⁰ y Miguel Morey¹¹ entre otros, que marcan su diferencia respecto del cristianismo, son críticos respecto del sujeto trascendental y la racionalidad moderna, y dejan abierta la vía para la eventual legitimidad de creencias religiosas y de otras clases.

Una posición más radical que la de Gellner y Giner, y más aún que la de Marvin Harris, es en España la de Gonzalo Puente Ojea¹², que apelando también a la ciencia, considera como peligrosamente proclives al oscurantismo y a la creencia religiosa las posiciones de

7 Ernst Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós, Barcelona, 1994.

8 Marvin Harris, *Materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1985.

9 Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Destino, Madrid, 1994.

10 Jacobo Muñoz, "Los límites de la creencia", en *Thémata*, 16 (1996)

11 Miguel Morey, *El orden de los acontecimientos*, Península, Barcelona, 1988.

12 Gonzalo Puente Ojea, *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Siglo XXI, Madrid, 1995; Julián Velarde Lombrana, "Gonzalo Puente Ojea: Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate", *Thémata*, 19 (1998)

Alfredo Fierro¹³ y de Gustavo Bueno¹⁴. Para Gonzalo Puente Ojea el espíritu científico es el fundamento para el rechazo de cualquier forma de religión y la afirmación del más sólido ateísmo¹⁵.

Desde la perspectiva del paradigma ilustrado cabe un rechazo radical de la filosofía posmoderna y del cristianismo, como el de Salvador Giner y Gonzalo Puente Ojea; un rechazo de la filosofía posmoderna sin rechazo del cristianismo ni de ninguna otra religión, como el de Gellner y Harris; un rechazo de la filosofía posmoderna junto a una apertura a lo divino bajo la forma de lo numinoso, como la de Gustavo Bueno, o un rechazo de la filosofía posmoderna junto a una completa apertura al cristianismo según diversas modalidades, como la de Eugenio Trías y Juan Arana¹⁶. En línea con esta última posición cabe situar la corriente racional del magisterio de la Iglesia, y los documentos elaborados desde los supuestos de la *Fides et ratio*.

Desde la perspectiva del paradigma posmoderno, no suele haber rechazos radicales, ni siquiera de la ciencia, y la legitimidad de cada propuesta ha de establecerse en cada caso. Se pueden encontrar autores ateos, agnósticos, cristianos y católicos, pero que, desde luego, no buscan apoyo para sus posiciones en la razón científica. Esa es la situación de Morey, Jacobo Muñoz, Winch, Geertz, Panikkar, y otros. En esa línea cabe situar la corriente histórico-existencial del magisterio y a algunos de los teólogos mencionados, como Danielou, Guardini y Balthasar. Ahora procede continuar con el tránsito de la modernidad a la posmodernidad por parte de la autoconciencia cristiana misma.

Es difícil, si no imposible, decidir cuándo un determinado rasgo cultural hace posible una nueva comprensión y realización del mensaje cristiano y cuándo un determinado aspecto del mensaje cristiano hace posible una nueva comprensión y realización de un proyecto cultural

13 Alfredo Fierro, *Sobre la religión*, Taurus, Madrid, 1979.

14 Gustavo Bueno, *El animal divino. Ensayo sobre la filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo, 1985.

15 Por eso también para él (como para Gellner y Harris) los filósofos más censurables son Heidegger y Wittgenstein por ser los que más han encauzado el pensamiento al margen de la objetividad científica y han dado entrada a todas las formas de oscurantismo.

16 Juan Arana, *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Encuentro, Madrid, 1999.

vigente o la emergencia de uno nuevo. Se trata del círculo hermenéutico, que aparece en las relaciones entre fe y cultura, o entre las dimensiones semántica y pragmática de la fe misma, o de la cultura.

La cuestión de en qué sentido la posmodernidad influye en el cristianismo deteriorándolo, abriendo una nueva forma de la autoconciencia cristiana u obligando a ella, y también en qué sentido el cristianismo influye en la modernidad cancelándola, iniciando otras modalidades de la autoconciencia humana o forzándolas, puede responderse diciendo que la relación entre filosofía y cristianismo ha sido siempre, en la historia de occidente, de permanente simbiosis¹⁷.

La alternativa también se puede formular de esta manera: ¿la autoconciencia cristiana ha desembocado en su forma posmoderna por influjo de la antropología y la filosofía, o bien la antropología y la filosofía han desembocado en su forma posmoderna por influjo del cristianismo? Esta pregunta tiene respuesta múltiple, y ello se percibe mejor formulándola aún de este otro modo: Beaudelaire, Kierkegaard, Dostoyevski, Nietzsche, y Barth ¿tienen tendencia hacia la posmodernidad por causa de su peculiar modo de vivenciar el cristianismo, o tienden a esa peculiar vivencia del cristianismo por causa de su inclinación a la posmodernidad?

En el siglo XX se percibe con más claridad que en el XIX que lo que se venía llamando razón universal correspondía más bien al modo de ejercerla según el paradigma greco-ilustrado, que había que pensar esa diferencia y que la razón podía ejercerse de otros modos generando quizá otros paradigmas, y eso es lo que Heidegger y Wittgenstein hacen, cancelar la hegemonía de lo epistémico y despejar el camino para la autonomización de lo pragmático y lo poético, con lo cual abrieron cauces para formas socialmente legitimables de religión y religiosidad.

Esa tarea intelectual afectó de modo diverso a la fe de ambos filósofos, inicialmente católicos. Heidegger creyó que la fe católica era indisolublemente solidaria de las formulaciones dogmáticas elaboradas

17 Cfr. A. Torres Queiruga, "Presencia y ausencia de Dios en el pensamiento moderno"; cfr. Raúl Gabás, "La verdad filosófica y la verdad cristiana", en Ildefonso Muriello, ed., *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Diálogo filosófico, Madrid, 1998.

según el paradigma greco-ilustrado, se replegó sobre esa interioridad cuyo carácter insondable había aprendido en Agustín y en Kierkegaard, y buscó cauces en la teología negativa en diálogo con Barth y Bultmann¹⁸.

Wittgenstein, por su parte, percibió la diferencia entre las expresiones epistémicas de la fe y la fe real como conjunto de actos, actitudes y conducta, que entendía más como propia del orden pragmático y poiético. Se replegó también sobre esa interioridad insondable de la que había aprendido asimismo por Agustín y Kierkegaard, y por eso pudo decir de sí mismo “nunca he practicado una religión” (es decir, no había participado en los cultos católicos) y, al rellenar el formulario de ingreso en el hospital antes de su muerte, “yo nunca he dicho que no sea católico”. Junto a eso, Wittgenstein rechazó también las acusaciones de fideísmo¹⁹.

El posicionamiento según esas tres declaraciones es comprensible solamente si se considera que la razón no es “una” y no se puede entender en un solo sentido, lo que es cabalmente su posición. En efecto el término “fideísmo” se elabora dentro del paradigma greco-ilustrado para designar la afirmación de la fe al margen de los procedimientos propios de ese paradigma para afirmarla. Por eso, se puede sostener que alguien no es fideísta, en primer lugar, si opera en el paradigma moderno y acepta los planteamientos de la teodicea y los llamados *preambula fidei* (lo que no es el caso de Wittgenstein), y, en segundo lugar, si diferencia entre razón y paradigmas y “muestra” que la razón opera según paradigmas heterogéneos o juegos de lenguaje muy variados. En este segundo caso no sólo se puede rechazar la acusación de fideísmo, sino que ni siquiera se puede saber si, y en qué medida, lo hay, porque no se dispone de un patrón “universal” de fe, de razón y de la relación entre ambos que se pueda aplicar a los diferentes usos y modulaciones de la razón en sus diversas relaciones con la fe.

18 Cfr. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1998, caps. 4, 7 y 21.

19 Cfr. D. Z. Philips, *Wittgenstein and Religion*, St. Martin's Press, New York, 1994, caps. 1, 5, 7, 8 y 15.

Si además de esto se sostiene que la fe pertenece tanto o más que al orden epistémico al orden pragmático y poiético, que practicar una religión consiste en observar las prescripciones respecto del culto y de la moral, y se tiene conciencia de no observar habitualmente esas prescripciones, se puede hacer la triple declaración que hizo Wittgenstein, o, con una expresión mucho más común, se puede decir que uno es creyente pero no practicante. Con ello tendríamos localizado grosso modo el contenido o la posición de cuantos identifican su situación mediante esa frase.

Es posible que los cauces para la legitimación de las distintas formas de religiosidad y religión, y para la comunicación entre ellas, estuvieran abiertos por la antropología antigua y por la moderna desde Heródoto y desde Bernardino de Sahagún, que elaboraron su peculiar “interpretatio romana”, o sea, su cuadro de equivalencia entre las potencias sagradas de diferentes culturas, dejando tendidos los puentes para el diálogo entre las creencias religiosas. Quizá en el ámbito de la antropología esos puentes no llegaron a cerrarse del todo, ni siquiera con Spencer, Frazer y Durkheim, aunque ciertamente en ellos es muy perceptible un racionalismo y un agnosticismo muy característicos de algunos modernos.

No podemos decir que la autoconciencia cristiana posmoderna sea superior o inferior a la moderna, ni podemos decir que la comprensión y realización del cristianismo en clave poiética sea mejor que la que se alcanza en clave epistémica, y no podemos afirmar la superioridad de ninguna de esas dos realizaciones culturales del cristianismo porque son inconmensurables, porque lo que se pierde de una perspectiva intentando comprenderla desde la otra es, insisto, incalculable. También resulta problemática la noción de “progreso y retroceso en la comprensión y realización del cristianismo”, puesto que no coincide con la de “progreso y retroceso en la formulación de las proposiciones de fe en un lenguaje más formalizado y más preciso”.

Pero si no se pueden medir dos formas de comprender en orden a clasificar según una escala homogénea de menos a más, ello no es lamentable, porque no está nada claro que sea conveniente, útil o necesario para las culturas o para las religiones. Sí se puede en cambio

comparar y contrastar dos modos de comprender, lo que sí es útil y conveniente porque se obtiene una ganancia de comprensión para el que hace el esfuerzo.

Pues bien, la cuestión de la diferencia entre una autoconciencia cristiana epistémica y una poiética, es la de la diferencia entre una autoconciencia cristiana que se entiende a sí misma como autoconciencia católica y como subjetividad trascendental al mismo tiempo y otra que se entiende a sí misma como autoconciencia católica simplemente, y esta diferencia es relevante a la hora de comprender la catolicidad de la Iglesia.

4. Universalidad de la razón y universalidad de lo católico.

Sujeto trascendental es aquel en el que se cumple la reflexión requerida para todo conocimiento posible y para toda libertad y responsabilidad posibles, la reflexión y el saber de sí imprescindibles para que alguien pueda decir que sabe algo, que ha hecho algo y que es responsable de ello. Yo sé que sé, sé lo que he dicho y lo que he hecho, y acepto que se me juzgue por ello pidiéndome que responda porque tengo el derecho y el deber de responder. Si uno no sabe lo que ha hecho, lo que ha dicho, y ni siquiera puede decir lo que sabe y lo que no sabe, no es y no puede ser subjetividad de ninguna clase, ni humana, ni divina, ni angélica o satánica, ni extraterrestre, ni de ningún otro tipo porque ser subjetividad significa saber de sí. A su vez, ese saber reflexivo es idéntico y el mismo en todos los sujetos, y lo averiguado o sabido en la reflexión tiene carácter universal y necesario. Ser sujeto es poseer un grado de reflexividad y un tipo de conocimiento universal que es el mismo para todos los seres racionales. Así lo definieron Descartes, Locke y Kant y así lo hemos aprendido después.

La crisis de la modernidad es, como se repite frecuentemente, una crisis de esa concepción del sujeto, y la superación de esa crisis, se dice también con no menos frecuencia, es la recuperación del sujeto, de un nuevo concepto de sujeto al menos.

Entender el cristianismo en clave epistémica lleva a entender a Dios en clave de sujeto trascendental, proyectando ese modelo a la for-

ma de subjetividad absoluta, que es la que le dio la filosofía del idealismo alemán. En esa perspectiva Dios aparece en primer lugar como omnisciente, no solo respecto de sí, sino respecto de todos los seres humanos y del universo, y, en segundo lugar, esa omnisciencia se puede entender inadvertidamente en términos de conocimiento objetivo, y por eso la teodicea del XVIII se planteaba tantas paradojas e incompatibilidades entre los atributos divinos.

Por eso Dios podía ser vivenciado como el más obseso de los relojeros y, lo que es peor, como el más incómodo de los vigilantes. Y eso no es algo que aparece solamente en los escritos de Nietzsche o Sartre. Aparece también en expresiones del lenguaje ordinario de la piedad cristiana, y en relatos de conversos del cristianismo al islam o al budismo: el dios del islam y el que veneran los seguidores de Buda resultan amables para algunos conversos entre otros motivos precisamente porque no es sujeto cognoscente²⁰.

Por supuesto se puede argumentar que el Dios cristiano tampoco, y hay suficiente base para hacerlo, empezando por su caracterización como “incircunscriptible” en la primera patrística griega. En segundo lugar, y en el plano de la teología especulativa, se puede añadir que no podemos saber el significado de “reflexión cognoscitiva completa” o el de sujeto absoluto. Se trata de un modelo conceptual cuya proyección al infinito no nos proporciona ningún conocimiento de algo comprensible. La glosa de Tomás de Aquino a Proclo según la cual “*redire ad essentiam suam reditione completa nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*” (volver sobre la propia esencia con una vuelta completa no es algo distinto de que la cosa subsiste en sí misma) alude a que la reflexión cognoscitiva tiene que darse en una sustancia, pero no indica que haya entre sustancia y sujeto una identidad tal que podamos comprenderla ni, mucho menos, que realizarla. Puede también entenderse que alude más bien a la diferencia insalvable en términos cognoscitivos entre sustancia y sujeto, entre vida y conciencia y entre ser y conocer.

Por eso se puede sostener que el dios cristiano no es sujeto cognoscente en cuanto que en Él el ser tiene primacía sobre el conocer, y

20 Cfr. T. Roland-Goselin, *Convertis à l'islam Aujourd'hui, à Seville*, Documents de Travail de la Foundation pour le progrès de l'Homme, París, 1995.

en cuanto que no obstante su identificación hay una cierta diferencia, expresada precisamente en la fórmula de la diferencia entre el Padre y el Verbo.

Los teólogos que conocen la historia de la dogmática trinitaria a que aludimos al comienzo, saben que esa dogmática se ha elaborado unas veces partiendo de la unidad de la substancia y otras de la trinidad de las personas, y que cada una de esas vías abre unos cauces de comprensión de aspectos que son opacos desde la otra. Los filósofos sabemos que la subjetividad humana y la identidad del “yo” no comparece lo mismo si se aborda desde la reflexión cognoscitiva (en la cual propiamente el “yo” no comparece) que si se aborda desde la reflexión volitiva o desde la substancialidad vital.

Puede proclamarse que la crisis de la modernidad ha de superarse recuperando al sujeto, o recuperando al Dios cristiano, pero esas propuestas son inanes y vacuas mientras no se resuelvan algunas cuestiones previas, a saber: ¿qué sujeto hay que recuperar, el sujeto trascendental, el sujeto de la reflexión intelectual personal, el de la reflexión volitiva, el sí mismo insondable?, y también, ¿a qué Dios cristiano hay que apelar cuando apelamos al Dios de Jesús, al que es “incircunscriptible”, al que tiene rostro de sujeto omnisciente, al que es substancia viva, al que es poder absoluto?

En este punto se pone nuevamente de manifiesto la diferencia entre la autoconciencia cristiana moderna del CR y la autoconciencia cristiana posmoderna del CEC a que nos hemos referido en el capítulo anterior. El CEC en ningún momento asume, ni deja asumir (salvo en la parte moral) que el Dios cristiano sea un sujeto trascendental en el sentido en que lo es el absoluto del idealismo alemán, mientras que la autoconciencia cristiana moderna, o sea el CR y la parte moral del CEC, aunque tampoco lo cree, está trenzada con la concepción moderna del sujeto trascendental, y eso le lleva a entender la catolicidad en términos de una universalidad en la que hay poco espacio para el pluralismo y para la concepción y las prácticas del ecumenismo que, por otra parte, afloran pacíficamente en los enfoques histórico y existencial del CEC.

En efecto, la autoconciencia cristiana posmoderna, en su concepción de la catolicidad, no está trenzada con la noción de sujeto trascendental ni con las prácticas implicadas en ella, y su comprensión de la

catolicidad no implica una comprensión de la diferencia como contradicción y contradicción, o sea, como amenaza.

El CR define la catolicidad de la Iglesia en la primera parte, al exponer el noveno artículo de la fe “creo en la Santa Iglesia católica, la comunión de los Santos”, y lo hace en 27 párrafos, de los cuales los 13 primeros declaran lo que es la Iglesia, el 14 explica por qué es una; el 15, santa; el 16, católica; el 17, apostólica; los párrafos 18 a 22 explican otras características, como el no poder errar y el modo en que se debe creer en ella, y el resto se dedica a la doctrina de la comunión de los santos.

El §1 explica que los hombres “pueden errar y engañarse mucho más acerca de la Iglesia que sobre el misterio de la Encarnación”, y que por eso los profetas hablaron “más clara y expresamente de la Iglesia que de Cristo”, “porque no habían de faltar impíos que a imitación de la mona, que finge ser hombre, hiciesen alarde de ser ellos los únicos católicos, y afirmasen, con no menos maldad que soberbia, que sólo en ellos estaba la Iglesia católica”²¹.

El §16 expone que la Iglesia es católica “esto es, universal”, porque no comprende en su seno a una sola clase de hombres, “como sucede en los estados civiles o en las juntas de herejes”, sino que comprende “a todos los hombres, sean bárbaros o escitas, esclavos o libres, hombres o mujeres”. En segundo lugar, es católica porque engloba a “todos los fieles que han existido desde Adán hasta el día de hoy, y los que existirán mientras exista el mundo, que profesan la verdadera fe”. Y en tercer lugar, “llámase también universal porque todos los que desean conseguir la salvación eterna deben estar dentro de ella y servirla, no de otro modo que los que entraron en el arca para no perecer en el diluvio. Por lo tanto, se ha de tener esta *nota* como regla certísima para conocer la Iglesia verdadera y la falsa”²².

Por su parte el CEC expone el noveno artículo de la fe en 228 párrafos (748-975) a lo largo de 50 páginas. La exposición está dividida en 6 apartados: 1) nombres, imágenes, origen y misterio de la Iglesia, 2) la Iglesia como Pueblo de Dios, como Cuerpo de Cristo y

21 CR p. 93.

22 CR, pp. 104-105.

como Templo del Espíritu Santo, 3) la Iglesia una, santa, católica y apostólica, 4) la jerarquía, los laicos y las personas de vida consagrada, 5) La comunión de los santos, y 6) María, Madre de Cristo y Madre de la Iglesia.

Según el CEC, la Iglesia es católica, o sea, “universal” en un doble sentido, a saber, en cuanto que “en ella subsiste la plenitud del Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza, lo que implica que ella recibe de El ‘la plenitud de los medios de salvación’” (§ 830), y, en segundo lugar, en cuanto que “ha sido enviada por Cristo en misión a la totalidad del género humano” (§831). Inmediatamente después declara que “cada una de las Iglesia particulares [=diócesis] es “católica” (§ 832), de modo que “en ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única” (*Lumen gentium*, 23) (§ 833), y ello en virtud de un requisito: “Las Iglesias particulares son plenamente católicas gracias a la comunión con una de ellas: la Iglesia de Roma” (§ 834).

No puede concebirse “la Iglesia universal como la suma o, si se puede decir, la federación más o menos anómala de Iglesias particulares esencialmente diversas. En el pensamiento del Señor es la Iglesia, universal por vocación y por misión, la que, echando sus raíces en la variedad de terrenos culturales, sociales, humanos, toma en cada parte del mundo aspectos, expresiones externas diversas (*Evangelii nuntiandi*, 62)”. En efecto, “la rica variedad de disciplinas eclesiásticas, de ritos litúrgicos, de patrimonios teológicos y espirituales propios de las Iglesias locales ‘con un mismo objetivo muestra muy claramente la catolicidad de la Iglesia indivisa’ (*Lumen gentium*, 23)” (§ 835).

El CEC prosigue exponiendo la relación de la Iglesia con los no católicos, con los no cristianos (judíos, musulmanes y creyentes de otras religiones), y explica el sentido de la fórmula “fuera de la Iglesia no hay salvación” señalando que están excluidos de ella “los que, sabiendo que Dios fundó, por medio de Jesucristo, la Iglesia católica como necesaria para la salvación, sin embargo, no hubiesen querido entrar o perseverar en ella (*Lumen gentium*, 14)” (§ 846)²³.

Así pues, “católico” en el CR significa 1) que engloba a toda clase y tipo de seres humanos, 2) que engloba a todos los hombres

23 CEC pp.198-202.

desde el principio al fin de los tiempos y 3) que todos los que quieran salvarse deben “estar dentro de ella y servirla”. No se puede decir que esta definición corresponda a la de subjetividad trascendental en cuanto que grado de reflexividad y de conocimiento universal requerido para ser sujeto racional, pero sí que no es incompatible con ella por cuanto este concepto de catolicidad y de verdadera salvación sirve también para definir la verdadera ciencia tal como ésta se concibió en la modernidad, que tenía también un cierto carácter salvífico, mientras que la definición moderna de verdadera ciencia no puede utilizarse para entender el concepto de catolicidad que aparece en el CEC.

El adjetivo “católico”, en el CEC, no se aplica a la Iglesia en sí o a la Iglesia en general, sino, de entrada, a las iglesias particulares. Cuando el calificativo de “católico” se aplica a una iglesia particular en el CEC significa que esa iglesia, por ejemplo, la diócesis de Badajoz o la de Mombasa, 1) tiene un mensaje que convoca a todo el género humano y a toda la creación, 2) posee la plenitud o la totalidad de la revelación y de la realidad divina que se encuentra en Jesucristo, y 3) en comunión con la diócesis de Roma, forma la única Iglesia universal, y esa universalidad de la única iglesia se realiza en la diversidad de las iglesias particulares.

Este sentido de lo católico permite comprender una unidad, una comunión y un fundamento para todas las iglesias particulares cristianas, que es diferente del que el sujeto trascendental proporciona a las ciencias particulares y a la filosofía. El sujeto trascendental proporciona a los saberes la unidad de un orden epistémico postulado y que a finales del siglo XIX empezó a tornarse problemático. Al mismo tiempo empezó a resultar cada vez más problemática la catolicidad de la Iglesia en algunos de sus aspectos, especialmente en aquellos para cuya comprensión se utilizaba el esquema de y la analogía con la universalidad de la ciencia (en concreto, la infalibilidad y la fórmula “fuera de la Iglesia no hay salvación”, entre otros).

El CEC muestra una comprensión de la catolicidad en clave poiética y de plenitud de culto, que proporciona a la pluralidad de iglesias una unidad de un orden más vital y substancial que subjetivo epistémico.

No hay más oferta de salvación, más universalidad y más divinidad en una iglesia particular que en otra, de un modo análogo a como los antropólogos dicen que no hay más plenitud humana o más plenitud verbal en una cultura que en otra o en una lengua que en otra, y de un modo divergente a la tesis ilustrada de que hay una línea de progreso intelectual y moral en la historia universal que permite clasificar en una escala jerárquica la ciencia, la moral, las culturas, las religiones y las iglesias.

A propósito de la cuestión formulada anteriormente, se puede añadir que si en esta modalidad posmoderna de la autoconciencia cristiana no hay un influjo mutuo entre la antropología contemporánea y el cristianismo, al menos ambas acontecen en la misma longitud de onda cultural o, si se me permite otra metáfora, en el mismo meridiano histórico.

Todavía es preciso insistir en una precisión. Aquí no se ha pretendido decir que la autoconciencia cristiana posmoderna y la realización posmoderna del cristianismo sea superior a la ilustrada, entre otras cosas porque la comprensión y realización posmoderna del cristianismo aún tienen que producirse, mientras que la moderna ya se ha producido y ha pasado. El intento de comprender la autoconciencia cristiana posmoderna se apoya desde luego en la comprensión de la moderna, pero no constituye una refutación de ella aunque permita captar sus limitaciones²⁴.

No es y no puede ser una refutación de la autoconciencia cristiana moderna porque, “todo refutar en el campo del pensar esencial, es necio”²⁵; todo intento de refutar un mundo que ha sido creado por el pensar partiendo del origen más radical de todo (el ser) y en el que han vivido los hombres largamente es inane. En efecto, es un despropósito pretender refutar un pensamiento que ha sido existencia y vida, y eso es lo que son las grandes creaciones de la historia del hombre. La pretensión de refutar la modernidad y el cristianismo moderno sería tan

24 Hay suficientes afirmaciones de la superioridad de la conciencia religiosa posmoderna sobre la moderna entre los teólogos actuales. Cfr., Olegario González de Cardenal, *La entraña del cristianismo*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998, Primera Parte, cap. 5, “El camino del hombre y el misterio del Padre”, pp. 301-342.

25 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Ed. Del 80, Buenos Aires, 1992, p.89.

ridícula como la pretensión de refutar San Petesburgo, refutar el latín, el imperio otomano, el cristianismo carolingio o el visigótico.

El siglo XVIII produjo las grandes construcciones de la teodicea y el siglo X las del arte románico a la vez que daba al cristianismo la estructura organizativa del viejo imperio romano. Si el gótico y el barroco son inconmensurables ello no significa que uno sea la refutación del otro, que ambos carezcan de valor, ni que sus valores sean ignotos o incomprensibles. Significa que no se puede construir una escala para la homogeneización de esos valores, que no podemos comprender el cristianismo según una escala de ese tipo ni tampoco a la especie humana o al género humano, y esta es una tesis sostenida por la antropología contemporánea respecto de lo humano y por el cristianismo contemporáneo respecto de la religión cristiana, cualquiera que haya sido su influjo mutuo.

Quien solamente comprenda el cristianismo según la modalidad de la autoconciencia moderna no podrá vivirlo ni transmitirlo más que según esa modalidad, lo que le llevará a las formas de exclusiones y condenas típicamente modernas, y, probablemente también, a las formas de angustia y catastrofismo de quien se siente vivir en un universo que ha pasado, que ha concluido su ciclo. Pero si los universos culturales posmodernos corresponden con lo descrito, también la autoconciencia cristiana moderna podrá persistir como una forma particular de comprensión y realización del cristianismo, junto a tantas otras.

Es decir, la catolicidad de la Iglesia particular de Badajoz no es mayor ni menor que la de la Iglesia visigótica, en comunión con la de Roma. A su vez, la catolicidad de la Iglesia particular de Pio V no es mayor ni menor que la de Leon XIII y la de Paulo VI, o incluso que la de Pio X, que tampoco deja de ser una Iglesia particular universal. Como resulta obvio, y como recoge el CEC, la catolicidad de la Iglesia implica “la rica variedad de disciplinas eclesiasísticas, de ritos litúrgicos, de patrimonios teológicos y espirituales propios de las Iglesias locales”, y esa diversidad, a la vez que desconcierta al creyente, le estimula a ampliar su mente y su espíritu, y a personalizar su catolicidad, es decir, a aportar a esa “rica variedad”, su peculiar modo de entender y de vivir el cristianismo.

Esta “personalización” de la catolicidad parece ser un rasgo distintivo del cristianismo en una época de incardinación de la fe, más que en la naturaleza y en la cultura, sobre todo en la libertad de los hombres.

Capítulo 5

SUBJETIVIDAD MODERNA E INTERIORIDAD POSMODERNA

- 1.- Fuentes agustinianas de la modernidad y la posmodernidad.*
- 2.- Del humanismo griego al descubrimiento agustiniano de la interioridad.*
- 3.- Intimidad y verdad.*
- 4.- La intimidad existencialista y la estoica.*
- 5.- La subjetividad racionalista e idealista.*
- 6.- Heidegger, Agustín y la existencia posmoderna.*

1. Fuentes agustinianas de la modernidad y la posmodernidad.

Antes se ha dicho que la modernidad es el periodo en que se advierte que el fundamento de los productos y procesos epistémicos es la razón misma, y no la naturaleza y esencia de las cosas, pues aunque las cosas hayan sido creadas por Dios y El se manifieste de un modo u otro a través de ellas, la ciencia sin embargo no ha sido creada ni revelada por Dios, sino hecha por los hombres y transmitida por ellos. Por eso la modernidad es la época del descubrimiento de la subjetividad como fundamento del saber y de la ciencia, de la certeza y de la objetividad. A su vez, la posmodernidad es la época del descubrimiento de la diferencia e inconmensurabilidad entre intimidad, razón objetiva y realidad.

En la historia del género humano, y en la de occidente, la emergencia de la conciencia personal acontece en función de los conflictos surgidos por la identificación con dos funciones o la adhesión a dos preceptos que posteriormente se muestran como incompatibles entre sí. Esa situación es la que pone de manifiesto la irreductibilidad de la

conciencia personal, despegándola de sus creencias, sus deseos, sus decisiones y sus verdades, y dejándola a solas consigo misma.

Cuando se ha vivido esa experiencia se puede advertir que todos los razonamientos producidos por los hombres, e incluso la razón misma en cuanto que indiscernible de esos razonamientos, no son la esencia de la mente humana ni tampoco la del propio hombre, que las lógicas y las ciencias son prótesis del pensamiento, que las leyes, las costumbres y las habilidades son servomecanismos de la voluntad, que hay mucha “holgura” entre todo eso y el sí mismo humano, y que éste es algo mucho más insondable y misterioso que, a su vez, en esa desnudez descubre lo todavía más insondable y misterioso.

Esa fue la experiencia de Sócrates y Antígona, la de Cicerón y Agustín, la de Descartes y Kant, y la de Heidegger y Wittgenstein, aunque en cada uno de esos hombres y momentos históricos hay una profundización e interpretación de la interioridad. Inicialmente el hombre puede creer que él es lo que siente, o lo que sabe, o lo que cree o lo que hace, cuando todo eso es corroborado por el medio social y especialmente por la autoridad legítima, pero cuando el medio y la autoridad no confirman nada de eso, quién y qué es cada uno hay que buscarlo por cuenta propia.

Hemos dicho que el camino de la interioridad se abre con Agustín, y que Heidegger y Wittgenstein, cuando advierten que la razón es un conjunto de razonamientos y se repliegan sobre la interioridad, lo hacen habiendo aprendido con Agustín a navegar por ella. Pues bien, desde esa perspectiva se puede decir que la interioridad posmoderna es diferente de la subjetividad moderna, y que si ésta es una peculiar interpretación de la interioridad agustiniana, aquella también lo es, y en un sentido quizá más genuino.

Conviene recordar que si la modernidad se inaugura con la invención de un nuevo modo de rezar, como se ha dicho, a saber, ensimismarse en un libro, ese es precisamente el procedimiento por el cual Agustín se encuentra con Dios¹. Pero, junto a eso, conviene asomarse a ese ensimismamiento de Agustín para ver, y eso es lo que vamos a hacer ahora, hasta qué punto su aventura interior es más posmoderna que moderna.

1 Cfr. Agustín, *Confesiones*, III, 4.

Desde los primeros siglos del cristianismo, desde la época de Agustín por supuesto, pero quizá incluso desde la de Atanasio, se consideraba que evangelizar y cristianizar un territorio de modo completo y estable era, en último término, bautizar a su rey, y regular sus costumbres y su derecho según la moral que la iglesia enseñaba.

Desde luego Agustín tenía experiencia más que suficiente para percibir la relación íntima e incommunicable del alma con Dios como la clave del cristianismo, al margen de la cultura oficial de la sociedad e incluso al margen de la vida eclesial, pero en la Roma del siglo IV la conciencia y el mundo interior individuales, en su irreductible diversidad, no alcanzaban a ser, como a finales del siglo XX en Europa, precisamente el determinante de la cultura oficial de una sociedad e incluso de la vida eclesial, porque la conciencia y el mundo interior de los hombres “privados” contaba muy poco o nada.

La Roma del siglo IV era una sociedad tan multicultural como la nuestra, pero no tan centrada en el respeto a los derechos individuales, por más que ya entonces Agustín fuese quien primero percibiera las potencialidades de la interioridad y la describiera de modo que luego pudiese desplegarla así el hombre moderno y el hombre contemporáneo.

De hecho, Agustín fue el obispo teólogo que más contribuyó a construir y consolidar una cultura cristiana en un ámbito civil cristianizado, el que fundamentó teóricamente la articulación entre el poder civil y el eclesiástico, y el que elaboró la doctrina del apoyo del brazo secular, o sea, la justificación de la violencia en los asuntos religiosos, y por el modo en que lo hizo cabe pensar que es el teólogo de la antigüedad que más podría entender las tensiones que jugaron en la “desconfesionalización” del estado tal como resulta bosquejada en el concilio Vaticano II².

2 Cfr. Küng, Hans, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Trotta, Madrid, 1995, cap. 3. Cfr. Olegario González de Cardenal, *La entraña del cristianismo*, primera parte, caps. 2 y 3. Balthasar, H.U. von, Gloria. *Una estética teológica*. 2. *Estilos eclesiales*, Encuentro, Madrid, 1986, cap.2. De entre la bibliografía reciente sobre Agustín, Küng, González de Cardenal y Balthasar se remiten, entre otros, a Gilson, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1929; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Broccard, Paris, 1958; H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, 1960; P. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, 1970; R.A.

¿Qué sentido tiene ahora para nosotros una gestación y difusión de la cultura cristiana?, ¿qué tiene eso que ver con la difusión del mensaje evangélico?, ¿se estima hoy justificable algún tipo de coacción en orden a la cristianización?, ¿acaso la de una mayoría de votantes? y, sobre todo, dada la relación que ha habido en el pasado entre fe y cultura, fe y poder político, o fe y poder económico, ¿puede volver a darse en el presente la misma relación entre esos factores que la historia nos muestra en épocas pasadas?, ¿es deseable?, ¿no es la fe de nuestro tiempo cada vez más personal, y no son las personas cada vez más autónomas, más relacionadas por vínculos voluntarios que por vínculos institucionales, hereditarios o fortuitos?

Agustín, que en algunos periodos de su vida experimentó fuertemente el contraste entre su propio mundo interior y el ambiente social en que se movía, vuelve a ser una clave para comprender algo sobre la correspondencia y los desajustes entre interioridad individual y medio sociocultural exterior, pero eso lo dejaremos para el último capítulo, y ahora nos centraremos en lo que tiene que decir sobre ese mundo nuevo, que él descubre e inaugura, y que no es el de la interacción entre cultura e intimidad, sino el de la interioridad personal.

2. Del humanismo griego al descubrimiento agustiniano de la interioridad.

Grecia concibió la humanidad del hombre por referencia al logos, al lenguaje, supuesto que el lenguaje estaba ya inventado y recogía el ser natural del logos y del mundo también, que se conmensuraban el uno con el otro. Agustín añade a esto que no es el lenguaje ni el logos quien nos enseña, sino que es el maestro interior el que hace que comprendamos el lenguaje y el logos.

El pensamiento posmoderno, al acabar el segundo milenio, tiene que proponer un nuevo género de humanismo, porque sabe que el

Markus, Saeculum. *History and Society in the Theology of st. Augustine*, Cambridge, 1970; A. Trapè, S. Agostino. *L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1983, y E. Przywara, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid, 1984.

lenguaje, el logos y el mundo no están ya inventados de una vez por todas, que cada época tiene que generar su propio lenguaje y, de esa manera, su propio logos y su propio mundo. El humanismo posmoderno es más radical que el de los griegos y el de los romanos, y por eso da más vértigo, y eso aparece ya en la interioridad agustiniana.

Para examinarla, en primer lugar seguiremos las descripciones que hace en dos sus obras *De Magistro* y las *Confesiones*. Después veremos la forma de concebir y de vivir la interioridad propias del estoicismo preagustiniano, del racionalismo e idealismo moderno, y del existencialismo contemporáneo.

Grecia concibió la humanidad del hombre por referencia al lenguaje porque llegó a creer que aquellos ciudadanos que utilizaban el lenguaje como básica o incluso única herramienta para sus actividades eran los que realizaban en más alto grado la esencia de lo humano. Por supuesto que los primeros que desarrollaron una actividad civilizadora y redimieron al hombre de la barbarie primordial fueron los que inventaron el fuego, la agricultura, el regadío, la navegación y el canto, pero a quienes hicieron eso no los consideraron hombres, sino más bien semidioses o dioses, y así los veneraron con los nombres de Prometeo, Hércules, Orfeo³

Pero una vez pasada la época heroica y cuando la vida más rica y densa no se desplegaba en los castillos de los señores feudales como Agamenón, Menelao o Ulises, sino en las ciudades, en la polis, los que habían logrado la realización máxima del ideal en que consistía ser hombre eran los políticos, los dramaturgos, los gramáticos, los filósofos, los historiadores. Estos hombres habían enseñado a los demás lo que era lo bueno y lo malo para la ciudad, cómo se desencadenaban y resolvían los grandes conflictos de la existencia, como funcionaba la lengua, qué eran el mundo, las cosas y los hombres, qué había ocurrido en el pasado de los hombres, y gracias a eso los hombres sabían de sí mismos y eran dueños de sí mismos, lo que también se decía con la expresión “ser libres”. Pero los que habían logrado todo eso no trabajaban con azadones, ni hachas, ni ruecas, ni yunques, ni lanzas, ni ladrillos, ni

3 Sobre el ideal heroico de la “humanitas”, cfr. J. Choza y P. Choza, *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Barcelona, 1996.

redes, no utilizaban ninguna de esas herramientas, sino que utilizaban otra distinta, y una que era la misma para todos, a saber, el lenguaje⁴.

Así pues, definieron al hombre como el animal que tiene y usa la palabra, que opera con ella, y que mediante ella consigue saber de sí, apropiarse de sí y del cosmos, o sea, ser libre. Esto era posible porque la razón humana podía comprender las ideas y las relaciones mediante las cuales estaba construido el cosmos entero. Había un orden cósmico y un orden racional que constituían uno y el mismo orden, y el hombre lograba una vida de la mayor plenitud posible cuando adecuaba el orden social y la biografía personal al orden cósmico racional. Eso era también lo que preferían los dioses. A veces, esa adecuación era imposible, o bien se quebraba, y entonces el hombre quedaba suspendido en el abismo y abocado a lo incomprensible. Eso era lo trágico, cosa que los griegos también llegaron a comprender bien.

Platón había logrado una formulación muy convincente del modo en que el orden de las ideas rige el orden de todo lo demás, y del modo en que el lenguaje puede recoger y expresar el orden de las ideas, y Sófocles había logrado una formulación muy aceptable del modo en que la ruptura del orden establecido permite descubrir otro orden más elevado en el que los hombres están en una relación de más proximidad con los dioses⁵.

Hay un giro en la comprensión del lenguaje desde Platón a Agustín, y es precisamente que Agustín hace pasar el valor del lenguaje por un acto de comprensión que acontece en el seno de la intimidad de la persona. Al hacerlo, desarrolla una fenomenología de la vivencia de la verdad, y, por eso, de la vivencia de la confusión y de la incertidumbre. Lo verdadero y lo falso, más que una cualidad objetiva de las proposiciones, es un acontecimiento de la interioridad.

Agustín expone su concepción del lenguaje en uno de sus primeros diálogos filosóficos, el *De Magistro*, el único diálogo real con su hijo Adeodato que se ha conservado, escrito en el año 389, o sea, tres años después de su conversión, entre su regreso a Africa en 388 y su ordena-

4 Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Iberoamericana, Madrid, 1997, cap. 1.

5 Sobre la tragedia griega y su contexto filosófico la obra más reciente y ya canónica es la de M.C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, La balsa de medusa, Madrid, 1995

ción sacerdotal en 391. La cuestión planteada inicialmente es qué es lo que nos enseñan las palabras, y se intenta resolver mediante el análisis del verso de Virgilio *Si nihil ex tanta superis placet urbi relinquit*, “si es del agrado de los dioses no dejar nada de tan gran ciudad (Troya)”⁶.

La tesis de la correspondencia entre palabra y cosa, entre signo significante y realidad significada, entra en crisis en el análisis de los términos *Si*, *nihil* y *ex*, a partir del cual se concluye que las palabras expresan por una parte el mundo y por otra las actitudes y estados del ánimo en relación con el mundo. El lenguaje expresa, pues, el mundo completo como se encuentra en la interioridad y a la interioridad en su relación con el mundo y en sí misma⁷.

Lo que las cosas son se expresa mostrando o haciendo esas cosas, y adscribiéndoles unas determinadas palabras, aunque eso siempre deja abierto el problema de la diferencia entre el acontecimiento singular y el signo que es de suyo universal, y con ello el problema de la identificación. “Si alguien, por ejemplo, me pregunta, cuando estoy parado o haciendo otra cosa, qué es pasear, y yo paseo al momento intentando enseñarle sin un signo lo que me pregunta, ¿cómo evitaré que piense que pasear es solamente lo que yo he paseado? Y si lo piensa se engañará, porque juzgará que quien pasease más o menos que yo, no pasea”⁸.

El problema de los universales y el de la adscripción no se puede resolver por recurso al lenguaje, y hay que apelar a la experiencia vital o a la vivencia del interlocutor. Dicha experiencia consiste en un conjunto de “imágenes en lo interior de la memoria como testimonio de las cosas sentidas”, de manera que las expresiones verbales no le enseñan nada al que escucha “sino que él reconoce la verdad [de las palabras] por las imágenes que lleva en sí mismo, pero si no las ha sentido, ¿quién no verá que él, más que aprender, da fe a las palabras?”⁹.

6 Virgilio, *Encida*, II, 659.

7 “Diremos que con esta palabra [nihil], más bien que una realidad, que no existe, se significa un cierto estado de ánimo producido cuando no ve la realidad y, sin embargo, descubre, o le parece descubrir, su no existencia” San Agustín, *De Magistro*, BAC, Madrid, 1982, cap. II, p. 605, (PL 32,1196).

8 *Ibidem*, X, 649-650 (PL 32, 1212)

9 *Ibidem*, XII, 661 (PL 32, 1217)

Y eso vale tanto para las experiencias sensibles como para los contenidos no empíricos: en ambos casos, cada uno “conoce [la verdad o la falsedad de] lo que yo digo en virtud de su contemplación, no por mis palabras”¹⁰, pues, en efecto, “si te digo que he visto volar a un hombre, ¿estarías tan cierto de mis palabras como si oyese que los hombres sabios son mejores que los necios? A buen seguro que lo negarías, y responderías que no crees lo primero o, aunque lo creas, lo ignoras; pero que esto último lo sabes ciertísimamente”¹¹.

Si ya hay dificultad cuando se trata de asignar un significado universal a un caso singular en el ejemplo del “pasear”, mucho más lo hay en el caso de lo “increíble” y de lo “ciertísimo”, porque ¿cuál es la experiencia interior mediante la cual se sabe que “los hombres volando” es falso y que “los hombres sabios mejores que los necios” es verdadero?, ¿cómo se sabe que el teorema de Pitágoras o cualquier otro algoritmo es verdadero, cuál es la experiencia interior que lo avala?, ¿cuántas son las formas de vivir eso que designamos con la palabra “verdad”?

“En las cosas captadas con la mente, inútilmente oye las palabras del que las ve aquel que no puede verlas, a no ser porque es útil creer tales cosas mientras se ignoran. Pero todo el que puede discernir es interiormente discípulo de la verdad, y exteriormente juez del que habla o más bien de su lenguaje, pues muchas veces sabe la verdad de lo que se dice aunque el que lo dice la ignore”¹².

En efecto, puede ocurrir que un epicúreo exponga los argumentos propios sobre la caducidad del alma y los contrarios sobre la inmortalidad, sin creer los segundos y sin captar su verdad, mientras que un oyente imparcial sí capte la verdad de éstos últimos argumentos. Por eso, “las palabras no tienen ya ni el valor de manifestar el pensamiento de quien habla, ya que dudamos de si él sabe lo que dice. Añade los que mienten y engañan, y por ellos fácilmente puedes deducir que no solamente no se abre el espíritu por las palabras sino que incluso se encubre mediante ellas”¹³.

10 Ibidem.

11 Ibidem.

12 Ibidem, XIII, 664 (PL 32, 1218)

13 Ibidem.

A esto hay que sumar todavía las formas en que no hay mentira ni animo de engañar pero falta correspondencia entre el pensamiento y las palabras, lo cual ocurre cuando no se tiene el pensamiento en lo que se dice, como cuando se canta sin pensar en la letra, cuando se producen *lapsus linguae*, y cuando alguien expresa las cosas que piensa con unas palabras que nosotros solemos utilizar en otro sentido, entonces “llama con distinto nombre que nosotros a la cosa que piensa, sobre la cual nosotros asentiríamos si pudiésemos mirar su pensamiento, el cual no nos ha podido mostrar aún con las palabras dichas y las explicaciones dadas”¹⁴.

Todavía se producen más frustraciones de la comunicación por no oír bien alguna palabra, por atribuir significado de lengua latina a una palabra de lengua púnica por su semejanza fonética, y sobre eso, “más angustia causa el no poder conocer los pensamientos de quienes hablan, entendiendo clarísimamente sus palabras y hablando nuestra misma lengua latina”¹⁵.

Así pues, el lenguaje nos permite la experiencia del comprender a otro y la del percibir la verdad de los enunciados, pero ni la comprensión ni la percepción de la verdad son acontecimientos lingüísticos ni lógicos. Platón nunca había analizado así la diferencia entre lenguaje, pensamiento y subjetividad, ni la autonomía de cada uno respecto de los otros.

“Una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar sobre la virtud y la sabiduría, entonces los discípulos juzgan en sí mismos si ha dicho cosas verdaderas examinando según sus fuerzas aquella verdad interior (*utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes*). Entonces es cuando aprenden. [...] Pero se engañan los hombres al llamar maestros a quienes no lo son, porque la mayoría de las veces no media ningún intervalo entre el tiempo de la locución y el tiempo del conocimiento; y porque, advertidos por la palabra del profesor, aprenden pronto interiormente, creen haber sido instruidos por la palabra exterior del que enseña”, cuando en realidad han sido enseñados por *secre-*

14 Ibídem, XIII, 666 (PL, 32, 1219)

15 Ibídem, p. 667

tum illud oraculum “aquel secreto oráculo” que “nos advirtió que habita dentro de nosotros”¹⁶.

Aquel secreto oráculo que nos hace comprender, y, más en concreto, que nos hace saber si algo es verdadero o falso, cumple las funciones que Aristóteles había atribuido al intelecto agente y que la moderna filosofía idealista asignó a la reflexión, pero ni a los filósofos anteriores a Agustín ni a los posteriores se les ocurrió que podía ser una persona y que se podía tener una relación personal con ella. Dicha relación personal no significa, desde luego, poseerlo, ni concebirlo adecuadamente. Agustín no conoce del secreto oráculo más de lo que Aristóteles conocía del intelecto agente o más que el idealismo del fundamento del espíritu, pero no se propone concebirlo para obtener en términos de sistema los fundamentos del ser y del pensar, y llegar a un conocimiento absoluto fundado en la propia subjetividad que, por eso mismo, pasaría a ser subjetividad trascendental. Dicho de otra manera, Agustín no entra en su interior con el propósito con el que entran Descartes y Kant.

La relación que Agustín pretende mantener con “aquel secreto oráculo” se parece más bien a la que Sócrates mantuvo con el suyo, pero en lugar de desarrollarla en la línea de descubrir lo que las cosas son, la esencia de las cosas, la desarrolla en la línea de un asumirse a sí mismo vitalmente, es decir, en la línea de una analítica existencial dialógica, como siglos más tarde intentaría Kierkegaard, según ha puesto de manifiesto más recientemente Heidegger.

El proceso de descubrimiento y encuentro consigo mismo lo describe Agustín en las *Confesiones*, que es un libro escrito a los 46 años, cuando ya lleva cinco consagrado obispo y todavía le quedan por delante treinta de labor intelectual como teólogo y de trabajo pastoral como obispo. En ese libro pretende dar cuenta de sí mismo, de cómo se ha encontrado después de haberse perdido. El enfoque existencial está, pues, muy presente, cosa que no acontece en la obra de Descartes o Kant, en la que la subjetividad y la historia personal, la biografía del autor, no tiene ninguna función heurística. Por eso es oportuno detenerse en esa exposición de sí mismo ante sí mismo y ante los demás.

16 Ibidem, XIV, 667-668 (PL 32, 1220).

3. Intimidad y verdad.

Agustín describe la experiencia de la interioridad en función de la experiencia del gozo o de la felicidad, *Quod etsi alius hinc, alius illinc assequitur, unum est tamen quo pervenire omnes nituntur ut gaudeant*¹⁷, pues “aunque unos la alcancen de una manera y otros de otra, el gozo es el fin único al que todos aspiran”, hasta tal punto que en esto los hombres no se equivocan y viven todos la misma experiencia, a saber, la de que hay una y sólo una vida verdadera, que merece la pena ser vivida, y que es la vida feliz. *Beata quippe vita est gaudium de veritate*¹⁸, “Así pues, la vida feliz es el gozo de la verdad”, de esa verdad de que existe una vida feliz y respecto de lo cual los hombres no aceptarían ser engañados. Es la experiencia de esa verdad lo que produce el desasosiego y la nostalgia en medio de los gozos y dichas que no son el gozo y la dicha de la que el alma tiene exigencia, vocación y sentido.

Hay algo en la mente de los hombres, o, más específicamente, en su memoria, en virtud de lo cual saben cuándo algo es verdad y cuándo no lo es, y, todavía más en concreto, cuándo algo constituye verdaderamente la felicidad y cuándo no, cuándo hay o puede haber una experiencia de desengaño y cuándo no la hay ni puede haberla. Agustín cree que ese algo es Dios, que habita en el alma del hombre (en su memoria), y que no es *affectio viventis, qualis est cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur, et quidquid hujusmodi est; ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es*¹⁹, “afección vital, como la que se siente cuando nos alegramos, nos entristecemos, deseamos, tememos, recordamos, olvidamos y otras cosas parecidas; tampoco eres el alma misma, puesto que eres el Señor Dios del alma”.

Tampoco es que al darle un nombre de este modo Agustín considere resueltos los problemas y las indagaciones. El está ahora seguro de que lo que ama es a Dios, pero aún así sigue vigente la pregunta inicial *Quid amo, cum te amo?*²⁰, “¿Qué amo cuando te amo?”

17 *Confesiones* X, 21, 31.

18 *Confesiones* X, 23, 33.

19 *Confesiones* X, 25, 36.

20 *Confesiones* X, 6, 8.

Heidegger, comentando este pasaje, insiste en que no se trata de una intuición de esencia, respecto de la cual quepa una demostración de la existencia, ni de una simple especulación, ni de una curiosidad cómoda, sino de un oír verdadero²¹. La experiencia y la actitud de Agustín es muy otra, *Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*, “me tocaste y me abrasé en tu paz”²².

Hasta el momento en que Agustín se encuentra a sí mismo en ese reducto de su interior que ocupa Dios, está merodeando por sus alrededores, dispersándose, alejándose de sí mismo, entreteniéndose con gozos y dichas que no son los verdaderos y que le distraen de sí mismo, cuando él tenía una interior exigencia de encontrarse consigo mismo.

La descripción de lo que lo distrae o se lo estorba es la descripción de la escisión, de las *concupiscentiae*, que son tanto más eficaces cuanto proporcionan sucedáneos más afines a la *delectatio* verdadera. “Con excesiva facilidad se tiende a no ver en las consideraciones [de Agustín] otra cosa que reflexiones ingeniosas de un ‘moralista’ pedante. O a perderse en sorprendentes análisis psicológicos particulares. En ambos casos se ha perdido la auténtica línea de la comprensión”²³. Dicha comprensión viene dada precisamente en virtud del modo en que Agustín pretende asumir su propia existencia, o siente que debía haberlo pretendido, y no en el modo de localizar una serie de actos y actitudes en los apartados correspondientes de una clasificación general de los pecados y los vicios. Por eso él mismo tiene clara conciencia de que no es fácil comprenderlo: *Ecce ubi sum: flete mecum, et pro me flete, qui aliquid boni vobiscum intus agitis unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent*²⁴, “Este es el estado en que me encuentro. Llorad conmigo y llorad por mí los que hacéis algo bueno con vosotros mismos en vuestro interior, de donde proceden las obras. Porque a los que no lo hacéis no os importarán estas cosas mías”.

21 M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, ed. De Jacobo Muñoz, Siruela, Madrid, 1997, p. 80

22 *Confesiones* X, 28,39.

23 Heidegger, op. cit. p.88.

24 *Confesiones* X, 33, 50.

“Los que no lo hacéis” no son los gentiles, ni los judíos, ni los cristianos, son los que no han entrado en su interioridad porque todavía andan dispersos en las tres formas de la *tentatio*, a saber, en la *concupiscentia carnis* (cap. 23-34 del libro X), en la *concupiscentia oculorum* (cap. 35) y en la *ambitio saeculi* (cap. 36-38).

En las dos primeras formas de la *tentatio*, no se da el encontrarse con uno mismo porque las cosas y personas agradables del entorno acaparan toda la atención, es decir, toda la cura, la preocupación, o el cuidado (primera forma), o porque lo curioso e interesante del entorno absorbe toda la energía intelectual (segunda forma). Eso es *tentatio* porque desvía al alma del modo de vivir su vida que le sería más propio, a saber, asumiéndola como suya.

En la tercera forma de la tentación, hay una experiencia de asumirse uno a sí mismo, pero de un modo que no pertenece esencialmente al sí mismo, sino al entorno mundanal. En efecto, en la primera forma (*concupiscentia carnis*) lo que se vive es un *habérselas* placentero *con*, y en la segunda (*concupiscentia oculorum*), un *mirar en torno* curioso, deseoso tan solo de conocer. En ambos casos no se logra, o más bien, ni siquiera se intenta, un acceso a uno mismo, “un tenerse-uno-a-sí-mismo”, que, por tanto, en el fondo no “está ahí”, “el ser-ahí, el sí-mismo, el ser efectivo de la vida, es un ser absorbido, un verse y disolverse. El sí-mismo es vivido por el mundo, y con tanta más fuerza, precisamente, allí donde y cuando más y con mayor intensidad cree vivir auténticamente en semejante ser-ahí”²⁵.

En la tercera forma de *tentatio* es el sí-mismo lo que está en juego y se pierde al tomarse para determinarse en una relación mundanal con el mundo, que consiste en *timeri et amari velle ab hominibus*, “querer ser temido y amado por los hombres”²⁶. En esa relación lo que hay es un determinarse a sí-mismo como lo valioso y superior, como merecedor del aprecio y la valoración positiva de los otros, de modo que se vive de eso y para eso, pero de tal manera que así queda transferido el ejercicio del ser sí-mismo desde

25 Heidegger, op. cit., p. 114-115.

26 Heidegger, op. cit., p. 116.

la instancia propia y nuclear del querer ser sí-mismo al querer ser amado y temido por los demás.

La verdad del sí mismo, y su verdadero mérito, que consiste en el don que ha recibido de Dios, queda suplantado por el gozo de ser alabado y temido. Agustín aclara que *at ille plus gaudet sibi laudare se, quam ipsum donum habere unde laudatur*²⁷, “él se alegra más de ser alabado que de poseer ese don por el cual le alaban”. “El alegrarse por ser alabado es, como tal, al tomarse a sí mismo como importante y en el nexo de la *tentatio*, una caída, porque ante Dios el hombre no es, desde el punto de vista de su importancia, sino mera ‘nada’”²⁸.

Con todo, el mundo propio es el mundo compartido que dirige y que hace que el sí-mismo se pierda en esta inserción mundana, y ese es el sentido genuino de la caída del sí-mismo²⁹. En los diversos modos del tomarse-uno-a-sí-mismo-como-importante ante uno mismo, y no ante Dios, que es el que confiere los dones y que es el que requiere ser querido y temido en virtud de esos dones que provocan el temor y la alabanza, “estriba la posibilidad de la caída abismática y del genuino perderse-uno-a-sí-mismo”; dicha caída es “abismática porque no se ve frenada y no se produce ante nada, razón por la cual ya no es posible hacer de ella algo mundanalmente importante”, sacarle ninguna rentabilidad mundana (“¡Aquí radica lo realmente satánico de la tentación!”)³⁰.

“El ser de la vida consiste también de algún modo en ser tenido: cuanto más experimenta la vida que lo que está en juego en su plena realización propia es ella misma, su ser. El “más” encuentra su “medida” en el sentido del ser de la “vida” misma”, “la vida [...] es algo cuyo ser *encuentra su fundamento* en un tenerse-a-sí-mismo radical, un ser tal que sólo prevalece y se despliega plenamente en su facticidad histórica”³¹.

El asunto clave es, pues, ¿quién rige mi vida, quien la pilota y la regula, el deseo de gozarlo todo, el impulso a curiosarlo todo, el

27 *Confesiones* X, 36,59.

28 Heidegger, op. cit. pp. 124-125.

29 *Ibíd.*, pp. 131-132.

30 *Ibíd.*, pp. 132-133.

31 *Ibíd.*, p. 136.

afán de protagonismo y la necesidad de estimación, o bien yo mismo como distinto de todas esas tendencias que hay en mí?

4. La intimidad existencialista y la estoica.

El existencialismo es la expresión del modo en que la filosofía del siglo XX marca la distancia y la irreductibilidad entre la singularidad de la libertad personal y la universalidad de las leyes lógicas, científicas y morales, y en eso Agustín es un punto de referencia distinto a como lo ha sido para otras corrientes del pensamiento.

Pasemos ahora a considerar la interpretación existencial de la interioridad agustiniana en primer lugar, para examinar después la concepción estoica de la interioridad, la racionalista y la idealista, con objeto de que se perciba mejor lo distintivo de la aportación de Agustín.

Con su interpretación de las tres formas de la tentación (concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del mundo), Heidegger refleja aquí, al hilo de una vigorosa y original lectura del libro X de las *Confesiones* de San Agustín, los fundamentos e instrumentos de su ulterior análisis existencial de la condición caída de la existencia humana. De esta manera reconstruye, con una fidelidad textual no exenta de audacia, los caminos y laberintos de la idea agustiniana de la interioridad, que tan decisiva influencia ejercería desde Descartes a Proust³².

Heidegger descubre en Agustín el modo más radical y profundo de habérselas uno consigo mismo de cuantos se han dado en la historia, siendo él mismo el comienzo de esa historia del yo que llega hasta nosotros³³. Agustín encuentra que le va la existencia y la eternidad en su vida, de un modo peculiarmente complejo y hondo, porque es capaz de ver la vida, la historia, la eternidad, la intrascendencia y la trivialidad como aquel conjunto de medios en los que el yo se expresa y se hace, pudiendo hacerse en todas esas versiones.

32 Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997, solapa.

33 Una historia de la interioridad como historia de las autobiografías claves de la cultura occidental, puede encontrarse en Karl Weintraub, *La formación de la individualidad. Autobiografía e historia*, Megazul-Endymion, Madrid, 1993.

La vida hay que asumirla de alguna manera, más o menos responsablemente, y darle algún contenido, algún destino más o menos noble, más o menos elevado. Y eso acontece inevitablemente en un vivir que consiste en nuestro habérmola con lo placentero, con lo cognoscible y con el juicio y valoración de los demás hagan sobre uno, cosas todas que no son prescindibles, que suministran mucho placer y que a la vez le distraen a uno de sí mismo, que le alienan, y que por eso constituyen los tres géneros de la *tentatio*.

Pero ahí donde está la posibilidad de la caída, está también la posibilidad de la verdad de uno mismo, la posibilidad de un encontrarse y tenerse a uno mismo desde sí mismo y por sí mismo. Ahora Heidegger pone a la interioridad agustiniana y existencialista, a cubierto de las acusaciones que más frecuentemente se le suelen hacer, y que son las de relativismo y subjetivismo.

Describir el cómo del tenerse-a-sí-mismo con las categorías de relativismo y subjetivismo resulta impropio y anacrónico; en efecto, “relativismo y subjetivismo son categorías por completo erradas, [pues] argumentan desde una posición que no ve en absoluto los fenómenos de los que habla”³⁴. Son categorías modernas, con las que, desde una determinada concepción de la objetividad científica, se pretende conjurar cualquier planteamiento que amenace la hegemonía cultural que detenta la razón en su versión racionalista desde el siglo XVII hasta el XIX. Así, con el estigma de relativismo y subjetivismo se ha descalificado la filosofía existencial, la analítica de Wittgenstein, la hermenéutica y parte de la fenomenología.

Se trata, por otra parte, de categorías que además de su sentido epistemológico, tienen connotaciones éticas y religiosas, en cuanto que lo calificado mediante ellas resulta ser no solamente falso, sino lo que es peor, malvado e impío, por lo cual solo debe prestársele la atención necesaria para prohibirlo y expulsarlo del horizonte de atención.

No es ese el mejor modo de averiguar las formas que ha adoptado en la historia el cuidado de sí, la responsabilidad sobre uno mismo y la autoconciencia, que es justamente lo que permitiría discriminar entre ellas, por lo cual, el aplicarles la calificación de relativismo y subjeti-

34 Heidegger, op. cit. p. 139.

vismo impide conocerlas, y, cuando efectivamente se les aplica, lo que sucede es que no se sabe de lo que se está hablando.

La manera de vivir la interioridad que vemos en Agustín no se encuentra en Platón ni en Aristóteles, y no solamente porque ninguno de los dos utiliza la palabra “yo” ni la palabra “conciencia”, sino porque su no utilización implica un modo de hacer filosofía, de pensar, de organizar la vida social y, en general, de vivir, que todavía no ha podido propiciar la emergencia de una intimidad como la que encontramos en este “criollo” de Tagaste.

Ciertamente en el siglo I aC encontramos ya una filosofía escrita en primera persona en la obra de Cicerón, el admirado maestro de Agustín, que plantea la ética no como una teoría de lo que sea practicar la virtud, ni como una teoría de lo que es bueno para el hombre o para la ciudad, sino como un saber a cerca de *lo que tienen que hacer él y su hijo para tener paz interior*, y en eso hace consistir el mayor valor de la filosofía. “Todas las partes de la filosofía son, hijo mío Marco, de abundante materia y de gran fruto, sin que haya en ella alguna que sea inculta o estéril; pero no tiene otro campo más dilatado ni fecundo que el de los deberes, de donde se sacan los preceptos de vivir honrada y felizmente”³⁵.

Cicerón aprende de sus maestros, de entre los cuales los más apreciados son los hombres de acción con un mundo interior lo suficientemente hondo y firme como para no necesitar más que su propia aprobación en orden a alcanzar la tranquilidad de conciencia. Por eso alaba a Escipión el Africano, y se lo propone de modelo a su hijo³⁶, y por eso glosa y ensalza la personalidad y la gesta de Marco Atilio Régulo. A éste, “siendo cónsul la segunda vez, y habiendo sido hecho prisionero en el África [...] los cartagineses le enviaron al Senado de Roma con objeto de que gestionara la devolución de unos prisioneros, y bajo el juramento de que si no lo conseguía él mismo se volvería para continuar como rehén en Cartago”³⁷. Así lo hizo previendo que allí había de morir, “y así tuvo mejor causa, muerto por una continua

35 Cicerón, *Sobre los deberes*, III, 2.

36 Cicerón, op. cit. III, 1.

37 Cicerón, op. cit. III, 26.

vigilia, que si se hubiera quedado en Roma viejo y cautivo, consular y perjurio”³⁸.

Cicerón le enseñó a Agustín tanto como a su hijo Marco, lo que él mismo había aprendido sobre Escipión y sobre Régulo, a saber, que el aprecio del “bien honesto” por encima del “bien útil” era la clave para la construcción de una interioridad amplia y firme, y para la construcción de una república de las mismas características.

Todavía en el siglo I dC encontramos una nueva profundización en la interioridad en los casos de otros dos inmigrantes, también estoicos, también procedentes de las colonias, y que también hablaban el latín con un acento que no era romano, Séneca y Epícteto. El bien honesto es efectivamente la clave para una vida interior amplia y firme, pero además, el sí mismo es diferente de la vida en general, y de la vida honesta en particular. “Acuérdate de que eres actor de un drama que habrá de ser cual el autor lo quiera: breve si lo quiere breve, largo, si lo quiere largo. Si quiere que representes a un mendigo, procura representarlo también con naturalidad; y lo mismo si un cojo, si un magistrado, si un simple particular. Lo tuyo, pues, es esto: representar bien el personaje que se te ha asignado; pero elegirlo le corresponde a otro”³⁹.

Y en el siglo II dC, Marco Aurelio, que acepta también la diferencia entre vida y sí mismo en términos de representación y actor, añade todavía, de un modo más propio de un cristiano que de un estoico, que es posible hacerse cargo de la interioridad ajena mediante el amor y la misericordia: “Cada vez que alguien cometa una falta contra ti, medita al punto qué concepto del mal o del bien tenía al cometer dicha falta. Porque, una vez que hayas examinado eso, tendrás compasión de él y ni te sorprenderás, ni te irritarás con él. Ya que comprenderás tú también el mismo concepto del bien que él, u otro similar. En consecuencia, es preciso que le perdones. Pero aun si no llegas a compartir su concepto del bien y del mal, serás más fácilmente benévolo con su extravío”⁴⁰.

38 Cicerón, op. cit. III, 27.

39 Epicteto, *Enquiridión*, ed. de José Manuel García de la Mora, Anthropos, Barcelona, 1991, cap. XVII.

40 Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 26, Gredos, Madrid, 1994.

La interioridad que encontramos en Cicerón, en Epicteto y en Marco Aurelio, aun siendo muy amplia, y aun encontrando en sí misma el criterio de la acción moral, no tiene en sí el criterio de conocimiento y de verdad, no encuentra en sí el fundamento del ser y del pensar, y esa es la novedad de Agustín.

En Agustín la interioridad se abre pero además, encontrando a partir de ella misma las claves del pensar y del ser, y, sobre todo, de eso que media o que suministra las conexiones entre el pensar y el ser y que, en un sentido, llamamos “verdad”, y, en otro, “fundamento”. Ciertamente eso era lo que buscó el racionalismo y el idealismo, y por eso ahora hay que examinar las diferencias entre esa interioridad de Agustín y la subjetividad cartesiana y hegeliana.

5. La subjetividad racionalista e idealista.

Esa interioridad, no es la *res cogitans* de Descartes, ni la razón de Kant, ni la reflexión de Hegel, y no lo es porque la razón de la filosofía moderna prescinde del sujeto empírico, del yo concreto que en cada caso son Descartes, Kant y Hegel, para ocuparse de cómo conoce *la razón* y cómo actúa moralmente *el ser humano*.

La razón moderna, identificada con la conciencia y con el yo, busca en sí misma las claves para el conocimiento de lo real, dando por sentado que lo real y la razón están hechos de lo mismo, a saber, de leyes lógicas o de leyes científicas, y prescinde de las dimensiones existenciales que se encuentran en el pensamiento estoico⁴¹. En efecto, así lo expresa Hegel

“*Conócete a ti mismo*; este precepto absoluto no tiene [...] el significado de un conocimiento de sí mismo como de las propias capacidades particulares [...], sino que significa, por el contrario, el conocimiento de la verdad del hombre, de la verdad en sí y por sí, de la esencia mis-

41 Los especialistas han señalado influjos del estoicismo en Kant y en Descartes, pero por intensa que haya sido, el interés de los modernos es más racional y científico, mientras que el de los antiguos estoicos es más existencial y ético. Cfr. el estudio introductorio de José Mardomingo a la edición de I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit.

ma en cuanto espíritu. Igualmente la filosofía del espíritu no tiene el significado del llamado conocimiento de los hombres, el cual se aplica a investigar las particularidades, pasiones y debilidades de los otros hombres, las llamadas llagas del corazón humano; conocimiento que, de una parte, no tiene significación sino en el supuesto de que se conozca lo universal del hombre, y, por tanto, esencialmente el espíritu; por otra parte, se ocupa de aquellas que son existencias accidentales de la espiritualidad, insignificantes y no verdaderas; pero no llega a lo substancial, al espíritu mismo”⁴².

Y una vez establecido cuáles son los sentidos que *no tiene* la máxima revelada a Sócrates por el oráculo de Delfos, procede al conocimiento de sí en el sentido en que para los modernos es aceptable, es decir, en la línea señalada por Descartes y Kant.

“El yo es lo general en y por sí, mientras que la *comunidad* no es más que una forma exterior de lo general. Todos los hombres tienen de común conmigo que son yo, del mismo modo que todas mis sensaciones, todas mis representaciones, tienen de común entre sí el ser mías. Pero lo que hay que considerar es algo puro en relación simple consigo mismo, el yo en el que se hace abstracción de toda representación, de toda sensación, de todo estado particular resultante del carácter, del talento, de la experiencia, etc. El yo es, pues la existencia de la universalidad completamente abstracta, lo que es abstractamente libre. Por tanto, es el pensamiento en cuanto sujeto”⁴³.

Desde luego, Descartes y Hegel se refieren a Dios como algo que está operante en el pensamiento, y que es en cierto modo evidente, claro y transparente para el alma, tanto que en comparación con la certeza de su idea, de su existencia, “son menos ciertas aún todas las demás cosas de las que se creen segurísimos, tales como tener un cuerpo, que hay astros, una tierra y cosas semejantes”⁴⁴.

Desde la perspectiva racionalista e idealista, Dios está presente en la interioridad del hombre, del yo, y del pensamiento en cuanto que es el conjunto de todas las leyes del pensamiento y de la realidad,

42 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 377.

43 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 20.

44 R. Descartes, *Discurso del método*, IV.

y no puede no estar operante en el pensamiento del hombre como no puede no estar presente la gramática en las conversaciones de los hombres. Pero también, desde el punto de vista del pensamiento, incluso en la fórmula “pienso, luego existo”, mi existencia es completamente irrelevante para el pensamiento, vale decir, al pensamiento en tanto que sistema de ideas y leyes racionales le tiene absolutamente sin cuidado que yo exista o no.

Claramente, el modo en que Agustín sostiene que Dios habita *in interiore hominis* es diferente, y lo expresa de múltiples maneras continuamente, y con unos rasgos que siempre son constantes. Dios es “luz de mi corazón, pan interior de mi alma, virtud fecundante de mi mente y seno amoroso de mi pensamiento”⁴⁵.

La interioridad, por una parte, comprende, desde luego, las capacidades particulares, y, por supuesto, las llamadas llagas del corazón humano, y por otra, comprende también el pensamiento que se eleva a lo universal, pero el yo, el actor del que hablan Epicteto y Marco Aurelio es algo más que eso y no se identifica con ello. Por eso mismo la comunidad no es la forma exterior de la generalidad, sino que puede ser algo inabarcable para el hombre singular, como lo es Dios aun habitando dentro del hombre y como lo es la Iglesia aun siendo el pueblo del que el hombre forma parte, y de esa paradoja de la inabarcabilidad se maravilla Agustín en numerosas ocasiones.

6. Heidegger, agustín y la existencia posmoderna.

Heidegger puede decir que Descartes supone una reducción respecto del planteamiento agustiniano, y lo mismo Kant y Schleiermacher. “El alma humana es transformable; exige un fundamento intransformable. Ésta es la experiencia interna de la existencia de Dios (Agustín, *De Trinitate*). Ditley dice: lo que Agustín quería conseguir fueron Kant y Schleiermacher los primeros en conseguirlo. Con ello Ditley ha malentendido por completo el problema interno de Agustín”⁴⁶.

45 *Confesiones*, I, 13, 21.

46 Heidegger, op. cit. p. 29.

Lo ha malentendido porque Agustín no apela al pensamiento o a la razón, como Descartes, Kant y Hegel, sino a su vida, o sea, a su existencia, y por eso “hay que dejar a un lado todas las divisiones formuladas teóricamente, como cuerpo y alma, sensibilidad y razón, cuerpo y espíritu, y similares. El sentido decisivo de los fenómenos no radica primariamente aquí”⁴⁷.

La existencia, el yo, la vida, no es lo corporal o lo anímico, no es lo sensible o lo inteligible, no es lo material o lo espiritual, y tampoco es la suma de las capacidades particulares, ni es el carácter, ni son las llagas del corazón y no es el espíritu. El sentido de los fenómenos tiene su origen en la existencia, que es desde luego fáctica, históricamente ejercida, y por eso “todos los *explicata* de sentido llamados a ser desvelados en esta problemática son *existenciales*, es decir, “categorías” formalmente hablando, y, desde luego, *histórica* y *ejecutivamente hermenéuticas*, no categorías ordenadoras y reguladoras”⁴⁸.

Heidegger tiene razón al señalar que son reductivas las versiones modernas de Agustín, y lo son porque tienden a interpretar la interioridad en sentido racionalista, como si el hombre fuera fundamentalmente pensamiento o espíritu, y desde luego, Kant y Schleiermacher han desarrollado más ampliamente que Agustín la consideración de la interioridad como razón.

Agustín había ampliado las versiones estoicas de la interioridad, brindándole a Dilthey a Husserl y a Heidegger un arsenal de descripciones sobre el yo, el sí mismo, la vida, la existencia, sobre el modo de estar uno en sí mismo, de no estar, de asumir la propia existencia, de proyectarla, etc., cosas que no habían preocupado a Descartes, a Kant, ni a Hegel como para hacer de ello el tema de sus elaboraciones filosóficas. Su época y sus inquietudes intelectuales iban en otra dirección. El siglo XX lleva a cabo una recepción del sentido agustiniano de la interioridad en clave existencial, tanto o más en consonancia con su pensamiento genuino como las recepciones racionalistas e idealistas, y desde luego ha registrado un florecimiento del agustinismo ciertamente vivo.

47 Heidegger, op. cit. p. 94.

48 Heidegger, op. cit. p. 120.

De todas formas, y aunque la interioridad agustiniana tenga su mejor interpretación en la analítica existencial de Heidegger, Agustín no tuvo como principal interés filosófico dar cuenta de los modos en que la existencia está dada al hombre y es asumida por él. Esa podía ser, justamente, la preocupación de Husserl y Heidegger, pero no la suya.

Su preocupación primordial era entenderse bien con el gran habitante de su alma, y en este sentido, hay una característica más por la que la interioridad agustiniana tiene más hondura que la estoica y que la existencialista. En concreto, la interioridad agustiniana es una interioridad habitada, frente a la estoica y a la existencialista, que son interioridades vacías.

El que habita primordialmente en la interioridad es Dios, quizá la Sabiduría de Dios, quizá el Espíritu de Dios, y quizá los tres, y desde luego están operantes sin por eso restarle al hombre ningún protagonismo en su vida, sino, al contrario, facilitándoselo, pues cuando el hombre asume su vida considerándola en relación a Dios, entonces la asume auténticamente, y en cambio, cuando la asume por otros motivos y con vistas a otra cosa que no sea entenderse a sí mismo según Dios, resulta que le es asumida por instancias ajenas a él mismo como son el deseo de gozo, el impulso a curiosearlo todo, el afán de protagonismo y la necesidad de estimación, y entonces es cuando se pierde, cuando acontece la “caída”, que es caída de sí mismo en el modo de ser impersonal de esas tendencias.

Por lo que se refiere al conocimiento, lo que proporciona los criterios de verdad, de verificación o de objetividad, no es una voluntad vigilante que tema ser engañada, ni tampoco un sistema de categorías obtenido reflexivamente mediante una deducción trascendental, sino el habitante interior, al cual el hombre no puede desvelar del todo ni controlar en modo alguno.

El habitante no es, desde luego, esa interioridad. Esto ha quedado ya claro. La interioridad es aquello en virtud de lo cual todo me es dado, incluida mi propia vida. Me es dado mi pasado, y me son dados todos mis afectos vividos, sin que al dárseme yo sea nuevamente afectado por ellos. En la interioridad los mismos contenidos se dan de maneras diferentes, como padecidos, como

recordados, como examinados, etc., y refiriéndolos al que mora dentro es como puede advertirse cuál es su sentido y cuál es su verdad, es como se descubre su verdadero valor, porque él es en sí mismo todos los valores, de manera que “mide” cualquier valor (si es que la expresión “medir” puede emplearse aquí con algún sentido).

El que mora en el interior es en sí mismo la vida dichosa y la misma verdad, pero no es una unidad abstracta de medida, sino una persona viva que descubre el valor de todo lo demás, como un padre y una madre, al hacer feliz al niño, le enseñan el verdadero valor de lo que él va descubriendo, como los amantes se revelan uno al otro el sentido y el valor de los acontecimientos. Aquello que media entre padres e hijos o entre amantes es el amor, que resultaría así la fuente de toda verdad y de todo sentido, pero es que Agustín cree que eso es lo que media entre Dios y el hombre, o mejor dicho, entre Dios y él, o todavía más precisamente, no es que lo crea, es que esa es la experiencia vital más decisiva de su existencia. Y con todo eso, o precisamente en virtud de ello, no se le ocurre decir que Dios sea la idea más clara y distinta de cuantas tiene, ni que su existencia sea evidente. Tampoco piensa que lo que media entre Dios y su mente sean leyes lógicas, o unas mismas leyes lógicas que tengan vigencia para Dios y para él y a las cuales ha de atenerse el pensamiento de ambos.

Dios es la felicidad y la verdad en sí, de manera que toda vivencia de felicidad y de verdad que tenga el hombre es una vivencia por la que queda referido al habitante interior, pero lo que media entre éste y la vivencia humana no son unas leyes lógicas o unas reglas afectivas a las que hayan de atenerse ambos inexorablemente. Lo que media es tiempo, es un recuerdo, una noticia que la memoria conserva, una huella de cierto contacto con él, de haber sido hecho por él, y de habersele quedado en la estructura misma de su interioridad como *tria unum et aequalia, mens ipsa, et amor, et notitia eius*⁴⁹ “tres cosas iguales que son unidad: la mente y su conocimiento y amor”, la estructura de la intimidad divina.

49 San Agustín, *De Trinitate*, IX, 4.4.

Pero la felicidad y la verdad no son contenidos. La felicidad es algo que se barrunta (se *recuerda*) y que, en tanto que barrunto, opera como criterio de la suficiencia o insuficiencia de los gozos y dichas que se han vivido efectivamente, de los que se querrían vivir, y de lo que podría ser un gozo y una dicha absolutos. Agustín cree que eso es lo que se ama cuando se ama a Dios.

Por su parte, la verdad tampoco la entiende Agustín como un contenido, sino como aquello mediante lo cual se percibe el carácter verdadero de un algoritmo, de una proposición, de una conducta, de una persona, una iluminación o una inspiración por la que uno se convence de que hay verdad en esos eventos.

A pesar de esa relación, la manera en que Agustín vivencia sus criterios de felicidad y de verdad no le proporciona criterios que le hagan inmune al error, como la vigilia de la voluntad protege a Descartes del engaño y el acceso a la consideración del todo protege a Hegel de la falsedad. Si acaso, el equivalente agustiniano de esas reglas es el *dilige et quod vis fac* "ama y haz lo que quieras"⁵⁰, porque amar es lo que absolutamente protege de los engaños y falsedades si se ama absolutamente, lo que ocurre es que el amor no tiene desde luego la constancia y la consistencia de una regla lógica, de un algoritmo o de un interruptor de corriente vital.

Donde Agustín se aproxima más a planteamientos hegelianos es precisamente al explicar la relación amorosa en términos de relaciones lógicas, que es cuando formula su famosa definición de pecado: *sed ut malum sit aversio eius ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona* "El mal consiste en su aversión [de la voluntad libre] del bien inmutable y en su conversión a los bienes mudables"⁵¹. En efecto, se trata de una definición dialéctica, más propia quizá del pecado luciferino que del pecado humano, y en la cual Agustín resulta tan pelagiano como el propio Hegel. Desde luego la criatura es *diferente* de Dios, pero no es *lo contrario* de Él, lo contrario sería la nada, pero no la criatura. De todas formas, ahora no es el momento de una digresión sobre este tema.

50 San Agustín, *In primam epistolam Ioannis*, VII, 8.

51 San Agustín, *De libero arbitrio*, XIX, 53 (PL 32, 1269).

Lo que ahora nos corresponde es continuar con el análisis del modo en que estos diferentes sentidos de la interioridad, de la universalidad y de la verdad afectan a la comprensión que el cristianismo institucional tiene de sí mismo en el tránsito de la modernidad a la posmodernidad.

Capítulo 6

SEÑAS CULTURALES Y SEÑAS EXISTENCIALES DE IDENTIDAD CRISTIANA

- 1.- Los ámbitos culturales de lo público y lo privado.*
- 2.- Dimensiones de la creencia.*
- 3.- Señas culturales de identidad. La derecha y la izquierda cristianas.*
- 4.- Reprivatización del cristianismo y personalización de la fe.*
- 5. Cristianismo público, privado, anónimo y clandestino.*

1. Los ámbitos culturales de lo público y lo privado.

Hay unas realidades físicas que son de índole común, y que existen como una y la misma para muchos, como la luz y el lenguaje; otras que son de índole incommunicable y que existen como una y distinta para cada individuo, como el amor y la fuerza, y hay cosas que pueden ser de índole común y de índole incommunicable, como las herramientas y la tierra.

Las realidades de índole común son, por sí mismas, públicas, es decir, que se cuenta con su modo de ser para organizar mediante ellas las relaciones entre los seres humanos. Las de índole incommunicable son de suyo privadas, pero pueden convertirse en públicas si se toman como aquello que define lo común, o sea, lo normal en el sentido de lo normativo y de lo habitual. Así, las formas del comportamiento erótico y agresivo son privadas si no se toman como elemento para definir lo común, o sea, lo acostumbrado por todos y lo que deben hacer todos, pero son públicas en la medida en que se definen mediante un canon que regula o reglamenta lo que todos hacen y lo que deben hacer. Por su parte, la

luz y el lenguaje son públicos en cuanto que mediante ellos se establece y define lo común, pero son privados en el momento en que dejan de cumplir esa función; así unas lenguas locales pasan a ser privadas si hay una lengua sobre ellas que se define como la oficial y en la cual se expresa todo lo común, y una determinada luz, por ejemplo la de la luna o la de las velas, pasa a ser privada (vale decir, dialectos de la luz) si mediante ella, en ella y para ella no se establece nada común, no se define nada que pueda y deba ser observado por la comunidad.

Lo público es, pues, aquello que reflexivamente se toma como criterio para definir lo común, y lo privado es aquello que no ha sido definido mediante ningún criterio. Por eso la diferencia entre público y privado existe en las sociedades humanas más elementales, porque a partir del momento en que hay capacidad de reflexión en común, hay unos aspectos de la realidad y la vida que se definen reflexivamente y otros no.

Por otra parte, los contenidos de lo público y lo privado no son los mismos en todas las culturas y no permanecen constantes en cada cultural. Hay culturas en las que el volumen de lo público respecto de la religión, la propiedad, el comportamiento erótico y el agresivo, etc., es mayor que en otras; también ocurre que formas públicamente definidas de lo religioso, lo económico, lo erótico y lo agresivo dejan de pertenecer al ámbito de lo público y se privatizan o reprivatizan, mientras otras formas privadas, que no han sido definidas mediante una reflexión común, se socializan o colectivizan y pasan a formar parte del ámbito de lo público.

Cuando un grupo social domina a otro, ya se trate de un dominio militar, comercial, artístico, lingüístico, etc., suele imponer como canon su sistema administrativo, financiero, estilístico, lingüístico, etc., que pasa a ser público, mientras que los del grupo dominado desaparecen o quedan como formas privadas de tropas auxiliares, monedas locales, artesanía autóctona o dialectos primitivos.

Por lo que se refiere a la inculturación del cristianismo en occidente, Grecia y Roma son culturas en las cuales el ámbito de lo público está más diferenciado y es más amplio y complejo que en el área semita, como puede advertirse por la comparación entre las ciudades “privadas” del mundo islámico y las ciudades “públicas” del mundo

greco romano¹. Desde este punto de vista cabe señalar que la fuerte impronta oficialista del cristianismo occidental no se debe tanto al hecho puntual del edicto de Milán, cuanto al carácter oficialista de la cultura greco romana misma. Es este carácter el que produce, junto a una determinación epistémica del cristianismo occidental, una determinación oficialista, que hace que haya edicto de Milán, que la dogmática tenga un valor administrativo como se ha señalado y que los sacramentos determinen de un modo u otro el orden público, por ejemplo, que la ciudadanía dependa del sacramento del bautismo o que, como se establece en el concilio de Trento, el sacramento del matrimonio sea válido solamente si tiene carácter público y contribuye a la generación y preservación del orden público.

Pues bien, la interioridad agustiniana emerge en un momento en que se está consolidando el cristianismo según las determinaciones epistémica y oficialista que el medio cultural greco romano impone, y emerge precisamente en una individualidad semita que se desarrolla inicialmente en un medio cultural semita, posteriormente en un medio romano y finalmente concluye en el primitivo medio semita. Además, esa interioridad emerge también en la misma persona que contribuye a conferir al cristianismo de un modo históricamente decisivo su carácter epistémico y oficialista.

Desde luego, Agustín es muy consciente de la diferencia entre el cristianismo oficial epistémico y el vital existencial, y es también la oscura conciencia de esa diferencia la que opera en la modernidad en la contraposición entre lo católico y lo protestante. Ciertamente la diferencia entre lo católico y lo protestante no se corresponde con la diferencia entre lo público y lo privado, y posiblemente los conflictos del cisma de occidente tienen mejor pronóstico si se afrontan desde la diferencia entre lo público y lo privado que desde la diferencia entre conciencia individual y conciencia eclesial.

Pues bien, la conciencia clara de la diferencia entre lo epistémico oficial y la autonomía personal en la cultura occidental es lo que, como

1 Cfr. J. Choza y W. Wolny eds. *Infieles y bárbaros en las tres culturas*, Sevilla: Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2000. Cfr. Chueca Goitia, *Breve historia del urbanismo*, Alianza, Madrid, 1998.

exigencia de una perentoria y masiva reprivatización, provoca en el siglo XX la reactualización de Agustín a la vez que provoca la crisis de la modernidad con todos sus parámetros oficiales.

En esta perspectiva, se puede percibir que la interioridad agustiniana es también la interioridad moderna, o mejor, la contemporánea, y que en ella se plantean los problemas que en relación con las señas culturales de identidad cristiana, se planteó y abordó Agustín en uno de los grandes momentos de consolidación del paradigma onto-teo-lógico. Desde el punto de vista de la interioridad y de la comprensión del sentido de la existencia.

La organización de lo real según las categorías de lo corporal y lo anímico, lo empírico y lo racional, lo material y lo espiritual, etc., es, como señala Heidegger, poco adecuada porque los fenómenos y acontecimientos no son ni tienen un sentido primariamente corporal o anímico, material o espiritual, etc.

La existencia y la vida, como ya se ha dicho, no es lo sensible o lo inteligible ni es lo material o lo espiritual. El sentido de los fenómenos y acontecimientos tiene su origen en lo que ha pasado antes, en lo que uno ha hecho y quería hacer, y en lo que querían hacer los demás, en lo que esperaban y en lo que temían.

Dicho de otra manera, la realidad y los acontecimientos de la vida, cuando se nombran y clasifican según lo que tiene relevancia y sentido para la existencia personal (que no excluye la comunión con otros), aparecen con unas características diferentes de las que tienen en las formulaciones objetivas, que corresponden a las clasificaciones de una subjetividad no situada geográfica ni históricamente. Así, las formulaciones que hablan de la división en cuerpo y alma, sensibilidad y razón, naturaleza y persona, sustancia y accidente, etc., tienen menos sentido para los individuos y grupos en su concreta perspectiva existencial histórica y geográfica que las expresiones que aluden a lo amable y temible en concreto, a lo abarcable y a lo insondable para cada uno, etc.

A finales de la modernidad y después de dos mil años de explotación del paradigma greco ilustrado, la mayor parte del saber está construida con categorías objetivas, y la vida social está también organizada según ellas, de manera que proponer otro modo de nombrar y

clasificar, además de producir un enorme sentimiento de pereza, puede provocar la sensación de atentado contra lo establecido y aprobado oficialmente como verdadero y como bueno.

Pero la “revolución” existencialista y personalista no obedecía a un prurito iconoclasta ni correspondía a un simple lujo teórico. Al contrario, provenía del contraste, experimentado cada vez con mayor viveza, entre la verdad objetiva con la que se había definido oficialmente la realidad y la vida, y el sentido privado que esa realidad y esa vida tenía para la existencia personal y los diferentes grupos particulares.

La vigencia del sentido objetivo de la realidad, o lo que es equivalente, de la primacía de la verdad sobre el sentido, podía expresarse en fórmulas como la de Machado: “¿Tu verdad?, no. La verdad. / Y ven conmigo a buscarla, / la tuya, guárdatela.”. Mientras que la exigencia de conceder relevancia al sentido personal y particular de la vida, o lo que es equivalente, la exigencia de dar primacía al sentido sobre la verdad, podía expresarse en fórmulas como la de Kierkegaard: “Si la verdad no tiene ningún sentido para mí, entonces da lo mismo que sea verdad como que no lo sea”.

El modo de abrir cauce oficial a las modalidades personales y grupales particulares del sentido de la vida no podía ser otro que reducir el ámbito de lo público, es decir, reducir el volumen de su contenido, lo que efectivamente se llevó a cabo mediante los procesos de reprivatización que se inician con las revoluciones liberales del siglo XVIII y que dan como resultado la desconfesionalización del estado, la reprivatización de la propiedad (la desamortización) y, ya en el siglo XX, la privatización de la religión, del matrimonio, del sexo y, en general, de la moral, en paralelo a una socialización de la riqueza y la pobreza que es el fruto de las revoluciones socialistas del siglo XIX.

No obstante, desde la perspectiva moderna de la determinación epistémica y oficialista del cristianismo, este proceso se vivenciaba como la mayor de las catástrofes, y se expresaba con fórmulas diversas entre las cuales hay una que refleja bien la propia certeza moderna: “No se le pueden conceder los mismos derechos a la verdad que al error”. Desde esta perspectiva, la verdad no es lo propio de ningún sujeto particular, sino del sujeto trascendental, que aparece así

como único titular de derechos subjetivos y ante el cual los sujetos particulares pueden ser inmolados. El sujeto particular, la existencia personal, no tiene derechos subjetivos a menos que coincida con el sujeto trascendental, es decir, con lo verdadero y lo bueno en sí, pues si no coincide su posición es la de la falsedad y el error, que no en sí no tienen ningún derecho. En estos planteamientos, la subjetividad se subroga en la objetividad de la verdad y el bien, o en la de la de la falsedad y el mal. La primacía de lo epistémico y oficial alcanza así su hegemonía máxima, en contraste con la marginación de la existencia personal.

Hay un fundamentalismo de la modernidad (en algunas formas de tradicionalismo, de integrismo, etc.), que consiste en interpretar las definiciones de la corriente sistemática del magisterio, con su correspondiente determinación oficialista de la fe y la moral y su correlativa tecnificación de la gracia, como sustancia del mensaje evangélico, y en entender los modelos de privatización como un desorden esencial, contrario no sólo a la naturaleza de las realidades cósmicas y de la vida humana sino también contrario a la explícita voluntad de Dios, al derecho divino positivo. Es decir, hay un fundamentalismo de la modernidad en que se toman como revelados no solamente los modelos epistémicos griegos de la sustancia y la persona, sino también los modelos pragmáticos administrativos de demarcación entre lo público y lo privado.

Pero, ¿hay algunos modelos teóricos para la expresión epistémica de la fe cristiana que se puedan considerar revelados?, ¿hay algunos modelos pragmáticos de articulación entre lo público y lo privado para realizar social y personalmente el culto, la moral y la plegaria cristiana, que puedan considerarse revelados?

De nuevo para analizar las formas posibles de la articulación entre lo oficial y lo personal es pertinente el recurso al CEC y a Agustín.

2. Dimensiones de la creencia.

El relato y el enfoque agustiniano del encuentro con Dios en la intimidad es primordialmente personal, y secundariamente eclesial, es

decir, comunitario. Los relatos de las *Confesiones* se refieren más a un tipo de relación intersubjetiva que a una vivencia de inserción en alguna comunidad.

La situación de Agustín es inicialmente la de catecúmeno por voluntad de sus padres; su experiencia eclesial en Tagaste y Cartago le lleva a formarse una idea inaceptable del Dios cristiano y una idea irreal de Cristo, y a rechazar el cristianismo durante los primeros treinta años de su vida. Posteriormente, y a partir de las enseñanzas de Ambrosio en Milán, forma una idea aceptable del Dios cristiano y de Cristo, que le lleva a reactualizar su condición de catecúmeno sin avergonzarse de la Iglesia aunque también sin ningún tipo de afecto por ella². Durante todo ese tiempo, y hasta su conversión, experimenta una insatisfacción interior y un requerimiento interno que él refiere posteriormente como búsqueda de Dios, pero no de Cristo ni de la Iglesia, y que culmina en el momento de su conversión que él describe como encuentro con Dios y como identificación de ese Dios interior en tanto que Dios de Jesús y Dios de la Iglesia.

Agustín interpreta que la indicación “toma y lee” que escucha cuando está llorando debajo de la higuera procede de Dios, y refiere que la subsiguiente lectura del texto de Pablo “revestíos de Nuestro Señor Jesucristo” tuvo sobre él un efecto transformador, pues, “como si se me hubiera infundido en el corazón un rayo de luz clarísima, se disiparon enteramente todas las tinieblas de mis dudas”³. Esta experiencia, que es la que le lleva a tomar inmediatamente la decisión de bautizarse en la Iglesia, es referida posteriormente por Agustín, como todas las que recoge en las *Confesiones*, como experiencia de Dios, de la relación con Él, que es además el interlocutor constante del relato, y no como experiencia de Cristo ni del Espíritu, a los que rara vez invoca.

Según las fases y elementos de este tipo de procesos, cabe entender la fe de, al menos, dos maneras, a saber, como una adhesión a la verdad interior según una relación íntima de conocimiento y

2 Cfr. Agustín, *Confesiones*, VI, 4 y 5.

3 Cfr. Agustín, *Confesiones*, VIII, 12.

amor a Dios, y como una adhesión a la comunidad, por la que se acepta y se asume lo que el grupo profesa.

El Catecismo de 1992 declara en primer lugar que “la fe es ante todo una *adhesión personal* del hombre a Dios”, y también que “es al mismo tiempo e inseparablemente *el asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado*” (CEC,150)⁴, y en segundo lugar establece que el Símbolo de los Apóstoles (“creo”), “es la fe de la Iglesia profesada personalmente por cada creyente”, y el Símbolo de Nicea-Constantinopla (“creemos”) “la fe de la iglesia confesada por los obispos reunidos en Concilio o, más generalmente, por la asamblea litúrgica de los creyentes” (CEC, 167). Es decir, en segundo lugar se sostiene que “la Iglesia es la primera que cree, y así conduce, alimenta y sostiene mi fe” (CEC, 168).

No obstante, después de haber señalado las dos modalidades de la fe, la personal y la eclesial, el Catecismo vuelve a precisar, como ya antes se señaló, que “no creemos en las fórmulas, sino en las realidades que éstas expresan y que la fe nos permite ‘tocar’”, aunque “sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Estas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comunidad, asimilarla y vivir de ella cada vez más” (CEC, 170).

La fe es, pues, acto personal mediante el que se “tocan” las realidades divinas, y desde este punto de vista es una *relación inmediata* con Dios, y por otra parte, en cuanto transmitida y celebrada por la comunidad, es una *relación mediata* con las personas divinas, una relación que tiene lugar *mediante* la acción cultural de la comunidad, *mediante* la actividad del celebrante (obispo, presbítero o laico) y de los participantes en la celebración.

Así pues, hay por lo menos tres modalidades o dimensiones de la fe, de las cuales la fundamental parece ser, según el Catecismo de 1992, la primera. La fe es, en primer lugar, una *relación inmediata con Dios*; en segundo lugar, una *adhesión a toda la verdad que Dios ha revelado*, y, en tercer lugar, una *incorporación a una comunidad*, lo que puede también expresarse como 1) relación personal e inmediata con Dios, 2) adhesión a un cuerpo de doctrina, 3) vinculación a una institución.

4 Los subrayados son del Catecismo.

La heterogeneidad de estos tres factores se resuelve en unidad cuando se sostiene que “quien dice ‘yo creo’, dice ‘yo me adhiero a lo que nosotros creemos’. La comunión en la fe necesita un lenguaje común de la fe, normativo para todos y que nos una en la misma confesión de fe” (CEC, 185).

Así pues, la fe puede ser más personal e interior, más intelectual y doctrinal, más comunitaria y disciplinar, y del mismo modo que esos tres factores pueden integrarse en una unidad, pueden debilitarse en su unión o disgregarse, si adquiere más relieve uno u otro de un modo descompensado.

El caso de Agustín es muy excepcional porque él vivió de modo muy intenso y personal los tres momentos: mantuvo una relación muy personal con Dios, contribuyó a la formulación y desarrollo doctrinal de la fe, con lo que vivió intelectualmente (lo que para él era también muy personalmente) los contenidos dogmáticos e incluso acuñó algunos de ellos, y en tercer lugar, como obispo de Hipona, presidió una comunidad eclesial y organizó e impulsó la vida cristiana de una Iglesia particular a todos los niveles, es decir, a todos los niveles de lo que es la Iglesia.

Lo más frecuente y mayoritario entre los fieles cristianos no son los casos así de excepcionales. El modo más frecuente de vivir la fe consiste en un tipo de relación personal que se expresa en las formas básicas de culto, sobre todo en la plegaria y en las celebraciones litúrgicas, por una parte, y en la observancia de unos preceptos morales y una disciplina, por otra, mientras que los aspectos intelectuales de la doctrina entran menos frecuentemente en la dinámica existencial de los fieles corrientes. Es decir, la vida cristiana se centra más en la dimensión poética de la religión (o sea, en el culto) y en la pragmática (o sea, en la moral), que en la epistémica (o sea, en la dogmática), lo que es bastante congruente con lo que significa practicar una religión. En efecto, para tener una relación íntima con Dios no es necesario tener un conocimiento muy preciso del alcance de fórmulas como “en Cristo hay una persona y dos naturalezas”, o “María es madre de Dios”, por más que éstas se consideren las formulaciones más definitorias del cristianismo, del mismo modo que para mantener una íntima relación conyugal no es preciso conocer el alcance de las formulaciones teóricas sobre el amor, el sexo

y la relación interpersonal, cualquiera que sea el paradigma teórico al que pertenezcan esas formulaciones respectivamente.

Así pues, en el sentido de estas consideraciones, la fe puede vivirse de un modo más inmediato, a través de las formas de culto, o de un modo más mediato, a través de las formulaciones teóricas o a través de las normas morales y la disciplina institucional, y, en este último caso, todavía puede vivirse dando prioridad a un conjunto u otro de normas morales y disciplinarias.

3. Señas culturales de identidad. La derecha y la izquierda cristianas.

En nuestro medio cultural, uno de los modos más comunes de determinar la identidad religiosa en general y cristiana en particular de los diversos grupos sociales es la observación del conjunto de normas morales y disciplinarias cuya proclamación los caracterizan. Así, hay un conjunto formado por las normas sobre el divorcio, el aborto, la moral sexual y la eutanasia, que caracteriza a la derecha religiosa en general y cristiana en particular; otro conjunto, constituido por la doctrina y la práctica de la opción preferencial por los pobres y la atención a los más necesitados, que caracteriza al centro religioso y al centro agnóstico, y otra agrupación formada por quienes se encauzan a la puesta en práctica de una acción social liberadora, que caracteriza a la izquierda cristiana y a la izquierda agnóstica.

Según la prioridad concedida a uno u otro conjunto de normas, se identifican los sectores más conservadores y más progresistas de la iglesia católica y, en general, de las confesiones cristianas, y se configura la tensión entre ellos.

En los tres casos la atención está centrada en unas señas culturales de identidad cristiana que son también señas políticas, pues las oposiciones políticas en la sociedad civil tienen su correlato en las diversas posiciones de los fieles dentro de las iglesias cristianas, ya que resultan de los mismos principios.

La derecha es la afirmación de lo particular y lo familiar, lo tradicional y lo privado, y tiene sus primeros prototipos en la Erinias de

Esquilo, en la Antígona de Sófocles y en la Medea de Eurípides; la izquierda es la afirmación de lo general y lo social, lo innovador y lo público y tiene también sus prototipos primeros en el Orestes de Esquilo, el Creonte de Sófocles y el Jasón de Eurípides. En estos prototipos se muestra la izquierda en su emergencia radiante, apogeo y corrupción, desde el Orestes de Esquilo hasta el Jasón de Eurípides, y a la derecha en el trayecto desde su mezquindad inicial en las Erinias de Esquilo hasta su estridente grandeza en la Medea de Eurípides. A la vez, se puede advertir que la determinación epistémica y oficialista de la cultura occidental corresponde a un rasgo izquierdista mientras que las corrientes reprivatizantes responden a la inspiración derechista, aunque puede suceder que los rasgos asignados tradicionalmente a cada uno de los elementos del binomio no se mantengan tras la crisis de la modernidad⁵.

La derecha prefiere definir y organizar la sociedad mediante la definición y el control público de la sexualidad y la izquierda mediante el de la propiedad, es decir, la derecha decide sobre las supremas cuestiones de la vida y la muerte concediendo un peculiar y primordial valor a lo concreto y material, y la izquierda a lo abstracto y espiritual⁶.

Esa parece ser la constante de las derechas e izquierdas durante la modernidad, y desde el momento en que empieza a configurarse en Grecia la cultura occidental según su determinación epistémica y oficialista. En la medida en que el cristianismo occidental se fue caracterizando en términos cada vez más epistémicos y más oficiales, se fue identificando culturalmente cada vez más según sus formulaciones teóricas y sus prescripciones morales públicas, y asumiendo los rasgos de las ideologías políticas, que hacen eclosión precisamente en la modernidad como formas secularizadas de proclamación y realización de esperanzas y metas cristianas.

5 Sobre la disolución de la antigua identidad de izquierdas y derechas, cfr. Luc Ferry, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal, el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994.

6 Álvaro d'Ors caracteriza ambas posiciones diciendo que la derecha prefiere la guerra a la revolución, la prostitución al divorcio y la pena de muerte al aborto, mientras que la izquierda prefiere la revolución a la guerra, el divorcio a la prostitución y el aborto a la pena de muerte.

En la medida en que la fe se entiende frecuentemente, no como vivencia de la relación inmediata con Dios, sino como aceptación de unos contenidos expresados en determinadas fórmulas o como integración en una comunidad y pertenencia a un grupo, y en la medida en que la identidad cristiana se establece también por referencia a ese segundo y tercer sentido de la fe, la fe y el cristianismo tienden a resultar indiscernibles de las escuelas de pensamiento y de las ideologías políticas.

La mayor sensibilidad de la derecha para lo material concreto y la modulación del cristianismo según la inspiración derechista explica el hecho de que, en la perspectiva de la derecha cristiana, el más grave de los pecados y el máximo desorden sean las transgresiones sexuales. Por su parte, la mayor sensibilidad de la izquierda para lo espiritual y abstracto y la determinación izquierdista del cristianismo, da razón de que para la izquierda cristiana los pecados de máxima gravedad sean las transgresiones económicas.

La identificación del cristianismo en términos de preceptos morales de un tipo o de otro explica el hecho de que esa valoración del “pecado más importante” y de “clave más importante del orden” se imponga como “evidencia” a las conciencias individuales de la derecha y la izquierda cristiana respectivamente, en marcado contraste con los textos evangélicos.

En efecto, no se encuentra en ellos valoración de las transgresiones del sexto y séptimo preceptos del decálogo, que regulan las materias sexuales y económicas respectivamente, como especialmente graves, mientras que resultaría fácil, en cambio, encontrar apreciaciones de especial gravedad para las transgresiones del octavo precepto, que contempla la mentira, la hipocresía y, en general, los comportamientos relacionados con la veracidad.

En un paso ulterior en el proceso de ideologización de la fe o de fusión de ideología y cristianismo, incluso puede desaparecer la fe como relación personal con Dios, y mantenerse la confesión religiosa como adhesión a la Iglesia mediante la adscripción a una escuela intelectual o a un código moral con los que previamente se ha identificado al cristianismo.

No se trata de una paradoja elaborada artificialmente en el plano intelectual, se trata de la situación de aquellos fieles que creen tanto

más en la Iglesia cuanto menos creen en Dios, que pueden encontrarse en proporción relevante en las comunidades judías, islámicas y cristianas, y que se localizan especialmente en las posiciones más fundamentalistas⁷.

Junto a las identificaciones morales del cristianismo, cabe también una preponderancia descompensada de la fe, entendida como conjunto de formulaciones teóricas sobre realidades divinas. En ese caso, la identificación del cristianismo se lleva a cabo más por referencia a las fórmulas doctrinales y las técnicas de elaboración intelectual, al lenguaje escolar y escolástico, que por referencia a la relación existencial con Dios. La identidad cristiana entonces llega a resultar indiscernible de un determinado estilo y bagaje intelectual, que puede darse en ausencia de fe en cuanta relación existencial con Dios.

Por eso es posible encontrar personas que sean culturalmente católicas y que no tengan fe, que no sean culturalmente católicas y la tengan, y que sí sean culturalmente católicas y también tengan fe, en el sentido en que la define el Catecismo y la vivió Agustín.

Todavía se puede ilustrar esta tesis de un modo más preciso. Para aceptar y asumir el contenido de la encíclica *Veritatis splendor*, especialmente en lo que se refiere a la inmutabilidad y universalidad de la ley moral, no es imprescindible creer en la divinidad de Jesús ni en la maternidad de María, y no es a eso a lo que apela la carta, pero sí es necesario creer en la metafísica, en la racionalidad de la naturaleza humana y en su universalidad, o sea, en cierto modo es preciso creer en lo que Kant llamó subjetividad trascendental, y sí se apela a todo eso en la medida en que se proclama que “la ley natural implica la universalidad” pues “en cuanto inscrita en la naturaleza racional de la persona, se impone a todo ser dotado de razón y que vive en la historia”⁸. Por otra parte, en cambio, para aceptar y asumir el contenido de la *Dives in misericordia*, no es preciso creer en la metafísica, pero sí en la divinidad de Jesús, y se apela a ella cuando se declara que “Cristo hace presente al Padre entre los hombres”, y que “es altamente significativo que estos hombres

7 Cfr. J. Choza, *Fundamento de la sociedad y fundamentalismo*, en “Thémata”, 12, 1994, pp.13-32, y Jorge V. Arregui, *El fundamentalismo y los fundamentos de la sociedad. La inevitable cadencia atea del fundamentalismo moderno*, en “Thémata”, 12, 1994, pp. 33-55.

8 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 51, el subrayado es de la encíclica.

sean en primer lugar los pobres, carentes de medios de subsistencia, los privados de libertad, los ciegos que no ven la belleza de la creación, los que viven en la aflicción de corazón o sufren a causa de la injusticia social, y finalmente los pecadores. Con relación a estos especialmente, Cristo se convierte sobre todo en signo legible de Dios que es amor; se hace signo del Padre”⁹.

Las dos encíclicas implican apelaciones a dos modalidades distintas de la fe, la *Veritatis splendor*, a la fe mediata, mediada por una disciplina institucional y por una escuela intelectual, y la *Dives in misericordia* a la fe inmediata, a la creencia en que Dios es Padre, y es misericordioso, según lo testimonian las Sagradas Escrituras y la vida de los cristianos. Ciertamente, la *Veritatis splendor* apela a la interioridad agustiniana para fundamentar la universalidad de la ley natural, y de un modo muy explícito: “¿Dónde, pues, están escritas estas reglas se pregunta San Agustín- ... si no en el libro de aquella luz que se llama verdad? De aquí, pues, deriva toda ley justa y actúa rectamente en el corazón del hombre que obra la justicia, no saliendo de él, sino como imprimiéndose en él, como la imagen pasa del anillo a la cera, pero sin abandonar el anillo”¹⁰. No obstante, la encíclica interpreta en clave kantiana esa interior “luz que se llama verdad” y la asimila a la subjetividad trascendental convirtiéndola en fundamento y garantía de una ley que está objetivamente dada y dotada de una universalidad que supera la historia.

Ya se han señalado las diferencias entre el sujeto trascendental kantiano y el maestro interior que Agustín llama “verdad, y ahora cabe añadir que, incluso en un planteamiento estrictamente agustiniano, aunque sea el maestro interior el que nos haga captar la verdad de las normas morales, la captación de esa verdad no es inmediatamente una relación interpersonal con Dios como la que hay en la plegaria y en otras formas básicas del culto (en la vida sacramental, por ejemplo). Dicho de otro modo, la diferencia entre moral y religión, aunque Kant la marcara de una manera quizá excesiva, tiene vigencia también para Agustín y para todo el cristianismo. La relación amorosa de Dios

9 Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, n.3.

10 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 15, 21, cit. en *Veritatis splendor*, n.51.

y los hombres no implica *inmediatamente* el conocimiento y la obligatoriedad de los diez mandamientos, cualquiera que sea el punto de vista que se adopte.

Esta diferencia entre moral y religión, que puede ser clara en el plano teórico y en el plano de la experiencia interior, puede no serlo a veces en el plano sociocultural, de manera que al identificar culturalmente el cristianismo se recurre más frecuentemente a criterios morales que a criterios religiosos, dando como válido el sobreentendido (falso) de la identidad entre moral y religión¹¹.

El conocimiento de Dios, y la relación amorosa con El, no implican de suyo conocimiento y sentido de la obligatoriedad de la ley moral. De hecho, desde el siglo XIX a.C. en que Yahweh se manifiesta a Abraham, hasta el siglo XIII a.C. en que le revela a Moisés el decálogo, transcurrieron seis siglos. Pero sobre todo, desde la promulgación del decálogo hasta ahora, entre judíos y entre cristianos, no es evidente que amar a Dios signifique *inmediatamente* conocer y cumplir los mandamientos, ni que conocer y cumplir los mandamientos signifique *inmediatamente* conocer y amar a Dios, porque el decálogo puede ser y de hecho es aceptado por hombres que no tienen una relación personal con el Dios judeo-cristiano, y porque hombres que sí tienen una relación personal con El no asumen el decálogo como algo cuya obligatoriedad brote de esa relación.

Por otra parte, el sentimiento de deber o el respeto que merece la norma moral, y el motivo que impulsa a observarla, puede ser y es diferente en cada norma, no solo porque “es absolutamente imposible señalar por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya descansado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber”¹² y no en principios egoístas o interesados en

11 En este sentido es instructivo un punto de vista proveniente de *La Renovación carismática*: “Y me di cuenta que sin esta fe personal, sin la dimensión teologal, la vida cristiana deja de ser una espiritualidad y se transforma en una simple moral, de servicio, de cumplimiento, o de liberación, si se quiere, pero moral” Chus Villarreal, O.P., *Seminario de iniciación a la vida del espíritu*, Sereca, Madrid, 1994, p. 27.

12 E. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 143.

el sentido en que señala Kant, sino también porque los motivos que impulsan a la acción moral de un modo más legítimamente cristiano, como la justicia, la misericordia y el amor, son en cada caso singulares y diferentes, y no cabe exigir, para que haya misericordia y amor genuinos, una objetividad y universalidad como la que Kant exige para que haya verdad en la ciencia y moralidad en la acción.

Así pues, las definiciones de la identidad cristiana en términos de fe mediata, en términos de escuela intelectual o de código moral, en la medida en que acogen débilmente la fe inmediata, llevan consigo el riesgo de perder de vista la fe propiamente dicha en su sentido más genuino¹³

En cualquier caso, la Iglesia ha estado definiendo su identidad en términos de escuela intelectual y disciplina moral durante siglos, mientras por otra parte celebraba el culto y realizaba la plegaria, y así es como ha mantenido y transmitido la fe cristiana durante ese tiempo. Pero esa manera de proceder puede resultar insuficiente a medida que aumenta el número de fieles que apelan a una identidad cristiana establecida en términos de relación existencial con Dios, o que formulan su identidad en términos de otro conjunto alternativo de rasgos morales y escuelas intelectuales, por ejemplo por referencia a la opción preferencial por los pobres más que a las normas de moral sexual, o por referencia a la Escritura y la exégesis más que a las fórmulas dogmáticas de la escolástica.

El modo tradicional (es decir, tridentino moderno) de definir la identidad cristiana puede resultar excesivo o insuficiente, y en cualquier caso confuso, porque coexiste con otras definiciones que no pueden ser eliminadas como disidentes sin más en cuanto que tienen una carga de legitimidad que requieren se les acoja en la instancia docente oficial de la Iglesia. En la medida en que ese pluralismo fáctico no está teórica ni institucionalmente articulado, se puede decir que la realidad cristiana es confusa, y que lo es precisamente respecto del cristianismo, de la Iglesia y de la fe.

13 Sin duda esa es la gran preocupación de Kierkegaard y de Karl Barth en la teología protestante, compartida pronto en la teología católica por Guardini, Rahner, De Lubac y otros. Cfr. Hans Küng, cit., cap. 7.

Una manera de intentar resolver la confusión (la más fundamentalista, desde luego) sería imponiendo por vía disciplinar la mayor uniformidad posible en el ámbito de la doctrina, en el del culto y en el de la práctica moral, y otra (ciertamente la más liberal) sería renunciar lo más posible a las señas culturales para retener solamente las señas existenciales de identidad, o, lo que es lo mismo, reprivatizar la identidad cristiana.

¿Son necesarias realmente las señas culturales de identidad cristiana?, ¿es imprescindible establecer una identidad cristiana en términos disciplinares y de escuela intelectual? La pregunta resulta ociosa porque evidentemente no son necesarias tales señas y no es imprescindible tal identidad desde el punto de vista religioso y teológico, pero ambas son inevitables desde el punto de vista sociocultural y fáctico en la medida en que es insoslayable que esa identidad cultural se genere. Y lo es porque la Iglesia no puede tener respecto de la sociedad en que se encuentra una función menos orientadora que la de, por ejemplo, un crítico de arte respecto de las obras expuestas a la consideración pública. Lo que se le pide al crítico es señalar tendencias y tomar partido, y en cuanto que la Iglesia, por poco comprometida o poco mundanizada que esté, no puede menos que hacer eso mismo respecto de determinadas corrientes de la vida en sociedad, genera un estilo intelectual y un bagaje de compromisos que ciertamente son los que en cada momento se considera que mejor dan testimonio de Cristo, pero que no son inmediatamente la predicación de esa fe, y que, por inercia histórica cultural y por sedimentación institucional, pueden distanciarse poco a poco hasta alejarse mucho de lo que es la predicación de la fe en Cristo y de la relación existencial con Él.

Por lo que se refiere al problema de las señas de identidad cristiana en nuestro propio contexto occidental, latino y español, cabe decir que la ley moral puede ser universal y que la escuela intelectual puede ser válida en todo tiempo, que la filosofía puede ser perenne, pero lo que, desde luego, no es ni universal ni perenne es el elenco de normas y la elección de prácticas y actitudes que en cada periodo histórico se estima que dan mejor testimonio de Cristo y han servido para definir la identidad cristiana. En un determinado momento la identidad cristiana requería que el credo se formulara diciendo que el Espíritu Santo pro-

cede *ex Patre filioque* “del Padre y el Hijo”, y de ningún modo *ex Patre per Filium* “del Padre por el Hijo”, en otro que se definiera y aceptara el primado de Pedro en determinados términos, en otro que se exigiera la confesionalidad del estado, en otro que se reconociera la universalidad de unas normas de moral sexual, etc.

No es que en nuestra época no pertenezca a la identidad de la Iglesia su bagaje histórico, su pasado íntegro, es que los distintos grupos que ejercen su protagonismo en ella estiman como decisivo la proclamación de determinados rasgos como los que (“actualmente”) resultan apropiados o imprescindibles para que el cristianismo sea verdaderamente tal, como en otras épocas fueron otros, y es en este sentido en el que cabe decir que algunas definiciones de la identidad cristiana son más o menos conflictivas, extemporáneas, excesivas, insuficientes o confusas que otras.

En la medida en que teólogos, pastores y fieles laicos preconizan un cristianismo caracterizado por el ecumenismo, la mística, el compromiso político y la asistencia a los más necesitados¹⁴, y en la medida en que esas características pueden extenderse a la generalidad de la Iglesia, el cristianismo tiende hacia una comprensión de sí mismo y a una práctica más en clave de culto personal y de misericordia, que en clave de disciplina, y a proponer una “auto-realización en términos de interioridad”¹⁵ más que en términos de adhesión a estilos intelectuales.

También otras religiones, que atienden la demanda de espiritualidad y sosiego interior del hombre de las sociedades urbanas y en las que se percibe asimismo un cultivo de la interioridad, aparecen como alternativas atrayentes, especialmente las religiones orientales, y a veces la referencia a algunas de ellas permiten redescubrir los aspectos genuinos del cristianismo¹⁶. Ciertamente, si el hombre

14 Cfr. Witold P. Wolny, *El mundo posmoderno y la religiosidad*, en “Escuela abierta”, 1, 1998, pp. 47-79. Los teólogos citados en la línea señalada son Boff, González Carvajal, Häring, Küng, Martín Velasco, Rahner y Ratzinger.

15 Cfr. José Luis Pallarés, *Hacia una cultura de la interioridad*, en “Escuela abierta”, 1, 1998, pp. 31-45.

16 Cfr. Raimon Panikkar, *El silencio de Buda. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996.

de la sociedad urbana cuando demanda religión, demanda recogimiento interior, paz de espíritu, desprendimiento y contemplación de Dios en la naturaleza, el hinduismo es una oferta situada en esa línea, y el cristianismo también, pero no ciertamente en su determinación oficialista y epistémica, ideológica y moral, sino en algunas de sus modalidades y versiones particulares, como la franciscana, carmelita, etc.

4. Reprivatización del cristianismo y personalización de la fe.

Ha sido muy característico del siglo XX la ampliación de la autonomía personal proclamada a lo largo de la modernidad a la casi totalidad de las poblaciones occidentales, es decir, el reconocimiento de los derechos humanos y las libertades individuales a todas las clases sociales, sin diferencia de lengua, raza, religión, sexo, etc. En la medida en que los fieles cristianos asumían y ejercían en la vida civil esa autonomía, la asumían y ejercían también en su vida en general y en su vida cristiana en particular, pasando a personalizar las formas de culto, los principios morales, las normas disciplinarias y las formulaciones dogmáticas.

Después de que, a lo largo de la modernidad, la interpretación pública de la realidad se había establecido en términos políticos y científicos y, correlativamente, la religión se había reprivatizado, la Iglesia aceptó esa interpretación y pasó a reformular también en clave política y científica aspectos de su concepción del mundo, lo cual implicaba reducir el papel que la clave religiosa había tenido hasta entonces en esa concepción y articularla de un modo nuevo con las otras claves.

Inicialmente la Iglesia no aceptó de buena gana las interpretaciones científicas de la realidad que proponían Copérnico y Galileo, Newton, Laplace o Darwin, ni tampoco las formas de organización social más o menos aconfesionales propuestas por Locke, Rousseau y Montesquieu, porque hasta entonces ella había definido la realidad según unas claves religiosas que ahora resultaban contestadas por las nuevas claves científicas y políticas, pero finalmente

Aceptó y proclamó la “autonomía de lo temporal”, es decir, la legitimidad de las claves no religiosas para la interpretación de la realidad y, correlativamente, la reducción de su papel en la configuración del ámbito de lo públicamente interpretado.

Esto es lo que cabe describir como reprivatización del cristianismo en las sociedades occidentales, la reducción del aspecto religioso y el incremento de los aspectos políticos y científicos en la concepción del mundo y en la interpretación de la realidad. Esa reprivatización en el ámbito civil induce, a su vez, otra reprivatización interna en el ámbito cristiano mismo, pues la propia interpretación cristiana de la realidad que la Iglesia elabora para sí y para sus fieles, al dar entrada a las aportaciones provenientes de la ciencia, el derecho y la política modernas, no puede por menos de reducir también en el conjunto las definiciones que provienen de las claves religiosas. Todo eso marca otro de los aspectos del proceso de secularización en el plano superestructural al que antes se aludió.

Por su parte la Iglesia, institucionalmente, se sintió también obligada a reformular el concepto que tenía de sí misma en el nuevo contexto del mundo moderno, a la vez que lo hacían muchos fieles a título personal o en asociaciones de diversa índole.

Como no podía ser menos, todo ello dio lugar, durante los años anteriores y posteriores al Concilio Vaticano II, a no pocos problemas disciplinarios. La mayor parte de esos problemas no afectaban a la fe en cuanto relación personal, ni tampoco en cuanto formulación epistémica, pero sí en cuanto a la observancia de principios morales y disciplinarios, y por eso el riesgo de las tensiones no fue el de un precipitado herético sino más bien el de uno cismático.

Con todo, no se llegó a resultados cismáticos ni con el integristismo de algunas iglesias francesas o españolas, ni con el progresismo de algunas iglesias alemanas u holandesas, ni con los planteamientos de la liberación de algunas iglesias latinoamericanas, y ello no sólo por el talento político y diplomático y la buena voluntad de los diversos protagonistas, sino también porque la misma Iglesia institucional, consciente de la generalización de los principios de autonomía personal, había cambiado la actitud que en otro tiempo le llevaba a formalizar situaciones problemáticas en términos de herejías y cismas por otra que

le llevaba a asumir las disidencias en términos de expresión de legítimo pluralismo o de tolerancia. Es decir, había cambiado de la política del oficialismo epistémico a la de las privatizaciones. Si la autoridad de la Iglesia siempre había sido consciente de la diferencia entre “formar parte de la Iglesia” o “ser Iglesia” y “sintonizar con las directrices vaticanas”, ahora podía serlo con más autoconciencia institucional.

En efecto, la secularización, la reprivatización y la personalización, eran recogidos y legitimados en el sistema de organización mediante el cual la Iglesia expresaba su nueva comprensión de sí misma. El Código de Derecho Canónico (CIC) de 1983 establecía que los fieles laicos “tienen la obligación general, y gozan del derecho, tanto personal como asociadamente, de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y recibido por todos los hombres en todo el mundo; obligación que les apremia todavía más en aquellas circunstancias en las que solo a través de ellos pueden los hombres oír el evangelio y conocer a Jesucristo” (CIC, 225, § 1)¹⁷, y por otra parte, insistía en que “tienen derecho a que se les reconozca en los asuntos terrenos aquella libertad que compete a todos los ciudadanos; sin embargo, al usar de esa libertad, han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia, evitando a la vez presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables” (CIC, 227).

Después de haber promulgado esos derechos y responsabilidades, la autoridad eclesiástica no podía sorprenderse de que los fieles, en el ejercicio de esos derechos y esas responsabilidades, pusieran en circulación formas de culto, movimientos asistenciales y concepciones morales con modulaciones que nunca habían sido imaginadas, y se extralimitasen en algunos casos, y no podía sorprenderse de que ella misma, en el preciso ejercicio de esa autoridad suya, tuviese que cambiar su antiguo concepto de “extralimitación”, de “acciones inspiradas por el espíritu evangélico” y de “materias opinables”.

Ciertamente, tensiones que en otro tiempo se formalizaban en términos de herejía, podían formalizarse ahora en términos de pluralismo legítimo partiendo de una comunión en lo esencial, de lo cual quizá es

17 El Código de Derecho Canónico se cita por el número de canon y el de párrafos.

particularmente ilustrativo el “informe de Malta” sobre el acuerdo básico entre católicos y protestantes acerca la doctrina de la justificación, que fue precisamente lo que en los comienzos de la modernidad provocó el cisma de occidente¹⁸.

Con todo, esa es una manera de formalizar algunos problemas, de la que no son susceptibles todos los conflictos, los cuales, de un modo u otro, están presentes siempre en la historia de la Iglesia modulando su autoconciencia y determinando su identidad.

Buena parte de los conflictos que la crisis de la modernidad planteaba a la autoconciencia de la Iglesia se resuelven a partir del Vaticano II por el procedimiento de la reprivatización, que el CEC y el CIC llevan a cabo en el campo del dogma, del culto de la disciplina y de la plegaria.

En el campo del dogma la primera reprivatización fue ya la solución de la mencionada controversia *de auxiliis*, solución que consistió precisamente en la renuncia de la autoridad a pronunciarse públicamente sobre determinados modos de actuación de la gracia; y ese fue finalmente también el modo de resolver otros problemas como las relaciones entre la tierra y el sol que Copérnico y Galileo habían definido, las relaciones entre la providencia y el mecanicismo newtoniano, etc., hasta llegar a una situación como la actual en la que, tras la proclamación de la autonomía de lo temporal, la Iglesia no se pronuncia sobre los descubrimientos científicos y lo hace escasamente sobre las propuestas filosóficas.

En el campo del culto la reprivatización se manifiesta en diversas formas que van desde el reconocimiento del valor y la legitimidad universales de las liturgias no latinas, o sea, de su catolicidad, hasta el de las innovaciones y formas personalizadas propuestas por los ministros en la liturgia romana.

En el campo de la moral las privatizaciones empiezan, como también se ha señalado ya, cuando la Iglesia renuncia igualmente a la confesionalidad del estado y, por tanto, a pronunciarse sobre las formas de organización social, que queda al criterio privado de los fieles. Junto a eso también son reprivatizaciones en el ámbito moral la que igualmente se ha mencionado en relación con el antiguo Índice

18 Cfr. Hans Küng, op.cit., cap. 5.

de libros prohibidos: la autoridad de la Iglesia renuncia a pronunciarse universal y oficialmente sobre la congruencia o incongruencia de las producciones intelectuales con la fe y las costumbres y lo encomienda al criterio “privado” de cada Iglesia particular y de cada fiel, y, sobre todo, renuncia a imponer ningún tipo de censura en relación con todo ello. Finalmente, el modo de afrontar el problema de la pastoral de los divorciados, al que también se ha aludido, lleva consigo también la cancelación de las formas antiguas del pecado público y la penitencia pública.

Donde actualmente la moral registra uno de los mayores debates es en el tema del aborto. En relación con él, la Iglesia mantiene su postura de reprivatizaciones en lo que se refiere al campo dogmático, pues parece que renuncia a pronunciarse sobre las cuestiones científicas y filosóficas acerca de cuándo un embrión es persona humana, y también, en el plano moral, a tratar como pecador público al que lo practica, aunque no renuncia a pronunciarse públicamente sobre el aborto ante la comunidad civil ni ante la comunidad cristiana. En esa misma línea, la reprivatización en el campo de la moral plantea problemas que no siempre se sabe cómo resolver, y da lugar a una serie de conflictos que probablemente sean lo más agudos que la Iglesia afronta al final del segundo milenio.

5. Cristianismo público, privado, anónimo y clandestino.

Hay formas oficiales del cristianismo, que se presentan como las genuinamente católicas, y que son las que aparecen en los documentos del magisterio, como actas de concilios, catecismos, códigos de derecho, encíclicas, cartas apostólicas, etc. Esos pronunciamientos son también los puntos de referencia que pueden tomar como estandartes la derecha y la izquierda cristianas para establecer la identidad cultural del cristianismo.

Hay otras formas del cristianismo también oficiales, pero que se presentan como particulares más que universales porque no pretenden establecer una identidad cultural para la totalidad de los cristianos, como ocurre con los pronunciamientos oficiales del magisterio, sino

expresar la vida cristiana según una de sus modalidades posibles a partir de la enseñanza de Jesús: son las corrientes de espiritualidad y las familias de grupos religiosos. Durante el medievo y la modernidad, cuando la Iglesia se realizaba en sociedades estamentales, estas formas de vida cristiana se jerarquizaban según la mayor o menor “perfección cristiana”, pero en la posmodernidad, transformada la sociedad estamental en una sociedad de profesiones, igualitaria y democrática, esas formas particulares del cristianismo se presentan igualmente como oficiales, pero no como jerarquizadas, sino como expresión de un pluralismo de los carismas que no requieren sistematización alguna.

Junto a las formas del cristianismo público, hay formas no oficiales del cristianismo, que no se toman como determinantes culturales de su identidad, y que son las que corresponden a las vidas de quienes no son clérigos, ni personas consagradas de ningún tipo, es decir a quienes constituyen lo que en épocas medievales y modernas se denominaba el “inerte vulgus”. Ese “inerte vulgus”, que en el medievo y en la modernidad no desempeñaba funciones sociales y culturales relevantes y que, por lo tanto, ni reclamaba ni se le concedía autonomía de pensamiento ni de expresión, pasa a desempeñar funciones decisivas en la sociedad de las profesiones, adquieren autonomía de pensamiento y de expresión, y pasan a ser reconocidos dentro de la vida eclesial y del ordenamiento eclesiástico como laicos con una entidad y relevancia inusitadas.

Es al tipo de vida cristiana de los laicos a lo que se puede llamar cristianismo privado, en cuanto que, en las sociedades contemporáneas, no se distinguen de los laicos pertenecientes a otras confesiones cristianas o a otras confesiones no cristianas.

Estos cristianos privados o fieles corrientes, laicos, viven su religión independientemente de las formas oficiales y públicas del cristianismo, a veces sin mucho contacto con ellas y sin mucha información sobre ellas, y a veces, cuando el contacto y la información es mucha en simbiosis con ella o en contra de ellas, como es el caso cuando las formas oficiales y públicas del cristianismo prohíben las formas privadas en que los laicos se encuentran inmersos, como fueron, entre otros muchos, los casos de Pascal y Péguy.

En los casos de Pascal y Péguy se trata de un cristianismo no solamente privado sino, más aún, clandestino¹⁹. El cristianismo clandestino es el propio de las épocas en que, mediante definiciones públicas y sanciones penales (generalmente la excomunión) se declara incompatible con el cristianismo formas de vida propias de los laicos, como ser actor, liberal, comerciante, comunista, divorciado, etc. En esos casos, el contenido de la definición pública de cristianismo y de fiel cristiano excluye de la vida cristiana pública a individuos que, según su conciencia, pueden considerarse legítimamente cristianos, y a los que ciertamente el CIC de 1983 abre espacio suficiente hasta el punto de eliminar casi por completo el cristianismo clandestino.

Todavía, y como diferenciado del cristianismo privado común y del clandestino, cabe hablar del cristianismo anónimo, que es el de los creyentes y no creyentes ajenos al cristianismo cuyas cualidades morales y religiosas son un positivo punto de referencia para la vida cristiana y para toda vida humana en general, y a los cuales se refiere el CEC simbolizándolos en la figura de Noé y Melchisedec, y el CIC al referirse a los que están fuera de la Iglesia como aquellos que, pudiendo y debiendo estar dentro, no lo están, tal como lo establece la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*²⁰.

La autoconciencia cristiana posmoderna, al definir la fe primordialmente en términos de experiencia interior, de vivencia personal que no puede ni necesita ser homologada a una especie de vivencia pública estándar, libera y legitima un principio ecuménico por el cual las religiones tienden a reconocerse y a converger, y un principio de personalización de las religiones en general y del cristianismo en particular. En virtud de esa reprivatización, cada hombre vive su cristianismo, o su religión, de un modo tan personal y propio como lo es su existencia, su rostro o su timbre de voz, y así puede llegar a decirse que cada cristiano vive un cristianismo único, para él solo, como única es también la relación de cada hombre con Dios, y puede reconocer, también de un modo personalizado, verdad y sentido en las religiones y en las prácticas de cada creyente.

19 Sobre la significación de las formas privadas y los estilos laicales de cristianismo, cfr. H.U. von Balthasar, Gloria, *Una estética teológica*. 3. *Estilos laicales*, Encuentro, Madrid, 1986.

20 Cfr. Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, n. 14.

Este cristianismo personalizado encuentra una expresión paradigmática, junto a las de otros creyentes y poetas, en este poema de León Felipe:

Nadie fue ayer,
ni va hoy,
ni irá mañana
hacia Dios
por este mismo camino
que yo voy.
para cada hombre guarda
un rayo nuevo de luz el sol...
y un camino virgen
Dios²¹

La afirmación de la interioridad en términos de “sé tú mismo”, “sed vosotros mismos”, que marca el inicio de la “revolución” existencialista y personalista a todos los niveles sociales y culturales en el siglo XX, no es un programa de caos, anarquía o antihumanismo porque aliente una pluralidad de formas de concebir lo humano, de ejercer la razón, de valorar moralmente, de trascender lo mundano y de referirse a Dios, porque la proclamación de las alternativas no es de por sí acción iconoclasta contra lo oficialmente establecido, como el propio Heidegger hizo notar. “Se oye hablar de ‘humanismo’, de ‘lógica’, de los ‘valores’, de ‘mundo’, de ‘Dios’. Se oye hablar de una contraposición a todo ello. Se conoce y toma lo nombrado por lo positivo. Lo que -tomado de oídas- se expresa contra ello en un modo que no se ha meditado con rigor, la gente lo considera como su negación, y esta como lo ‘negativo’ en el sentido de lo destructivo”²².

Cada cultura en cada momento tiene que inventar sus modelos de humanismo y de cristianismo, lo cual no solamente es una tarea de la reflexión filosófica y teológica ni de las reformas jurídicas y admi-

21 León Felipe, *Obra poética escogida*, edición de Gerardo Diego, Espasa Calpe, Madrid, 1980, p. 40.

22 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1992, p. 102.

nistrativas civiles y eclesiásticas, sino también de la inspiración y las prácticas religiosas y morales, políticas y económicas, y, en general, de todas las actividades humanas en las que pueda cultivarse la interioridad de un modo auténtico. La invención de una pluralidad de modelos de humanismo y de cristianismo es la de unos modelos de matrimonio, de familia, de propiedad de los recursos productivos y reproductivos, de salario, de sistema educativo y sanitario, etc., y ese es el cometido de cada época, esa que se empieza cada vez que los modelos culturales vigentes durante un tiempo resultan sobrepasados.

Quizá esto ha sido así en el cristianismo en todos los tiempos, a la vez que lo ha sido también la proclamación de “un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos” (Efesios, 4, 5-6). También en todos los tiempos se ha entendido que ambos extremos, la unicidad de Dios y la singularidad irrepetible de la relación con El, había que mantenerlos a la vez, pero cada época tiene que hacer su afirmación según su peculiar modo de vivirlos.

Quizá por eso es inevitable que quienes proponen modelos nuevos experimenten en algunos casos, o quizá en muchos, la soledad de los pioneros, de los que hablan a destiempo, especialmente aquellos que se encuentran en situación de avanzadilla y que se cuentan entre los que han prestado mejores servicios. En este sentido, el arzobispo de París, el judío Jean-Marie Lustiger, elogiaba al teólogo y finalmente cardenal Henri De Lubac, porque había “sabido siempre tratar las cuestiones precisas en el momento preciso, y en general un poco antes”²³

El proceso de la fe, personal e intransferible, como lo cuenta Agustín, como lo expresa León Felipe, es en la posmodernidad así de silencioso y así de privado, y este es el motivo para el ecumenismo, que los hombres se encuentran con Dios y entre ellos en el silencio de su intimidad personal y en la particularidad de sus relaciones privadas. En ellas y desde ellas es donde han de aprender a nombrar otra vez el mundo, a proferir otra vez los nombres “norte”, “oeste”, “arriba”, “abajo”, de forma que tengan un sentido vivo y vivible por los demás, es decir, de forma que permitan la comunicación entre las personas.

23 Jean-Marie Lustiger, *La elección de Dios*, Planeta, Barcelona, 1989, p. 146.

Pero todavía, para terminar, nos falta describir cómo, cuándo y dónde puede producirse y se produce ese encuentro del creyente con el Dios de Jesús y con el Dios de los otros creyentes.

Capítulo 7

LO OBLIGATORIO Y LO GRATUITO

- 1.- *La ley como forma de la religión. Judaísmo y modernidad ilustrada.*
- 2.- *La gracia como forma de la religión. La Charis griega y sus modalidades.*
- 3.- *La determinación oficialista del cristianismo y la burocratización de la gracia.*
- 4.- *La moral y lo público, la gracia y lo privado.*
- 5.- *Demostrar y persuadir. La fe entre la razón y el culto*
- 6.- *El día del señor.*

1. La ley como forma de la religión. Judaísmo y modernidad ilustrada.

El cristianismo en occidente se puede identificar con una moral, con una escuela o corriente intelectual y con una ideología, como se ha señalado anteriormente, a pesar de ser diferente de ellas, lo cual se debe al tipo de relación que hay entre la religión y la moral en general, y a la que resulta inducida por el peculiar modo de articularse lo epistémico y lo pragmático, por una parte, y lo público y lo privado, por otra, en la cultura occidental en que se encuentra sumido.

El modo en que en occidente las formas y fuerzas religiosas primitivas se autonomizan y secularizan, hasta emerger como imperativos y leyes morales, es a través del concepto de “naturaleza”. Como también se señaló anteriormente, el concepto religioso de destino en cuanto que meta y fin de una vida individual deja paso al concepto “civil” de naturaleza en cuanto que meta y fin común de los individuos que tienen la misma esencia. En ese tránsito el papel decisivo corresponde al descubrimiento de la universalidad, noción que permite al pensamiento operar con agrupaciones ge-

néricas (esencias universales, conjuntos) de las que los individuos pasan a ser casos.

La naturaleza, universal por definición, tiene también el carácter de la necesidad, de lo físicamente inevitable y por lo tanto de aquello a lo que hay que someterse y hay que aceptar, de lo obligatorio. Es obligatorio que el fuego de calor, que el humo suba hacia arriba y que las aguas de los ríos vayan hacia el mar, pero eso sólo ocurre a partir del momento en que *el* fuego y *el* humo han sustituido a las divinidades individuales de los fuegos y humaredas singulares que tenían su arbitrio y a partir del momento en que las corrientes fluviales han sustituido a las náyades y ninfas que las habitaban y jugaban en sus cauces. Hasta entonces los fuegos eran singulares, como los ríos; tenían nombre propio y carácter, fuerza o languidez, eran benéficos o vengativos, bendecían o castigaban, y llevaba mucho tiempo aprender a tratarlos. Es obligatorio que las vides den uvas y las vacas terneros a partir del momento en que las Hamadriades (las divinidades con nombre propio que latén en la vida de cada árbol), Ceres, Pomona y Diana no son diosas y la vida vegetal y animal no consiste en dones gratuitos del cielo, cada vez con su nombre propio, sino el resultado de un mecanismo que cumple unas leyes necesarias.

Antes, en el trato con las divinidades poderosas, era imprescindible conocer sus gustos y preferencias para sobrevivir, ahora, en el trato con la naturaleza, es imprescindible conocer sus leyes. La naturaleza es lo obligatorio en sí, lo ciega y obstinadamente necesario, lo que no depende del arbitrio de nadie y es por eso seguro. Junto a esas leyes surgen otras, las leyes civiles, que, aunque no obligatorias en sí, son obligatorias por sí, o sea en cuanto surgen de las alianzas entre instancias voluntarias y libres y se proponen como obligatorias.

En un primer momento se tomó como clave para explicar las relaciones entre las cosas las relaciones contingentes que muestran los seres vivos inteligentes, pero en un segundo momento, para explicar las relaciones entre los seres inteligentes se tomó como punto de referencia las relaciones necesarias que se habían “descubierto” entre las cosas. Llo que media entre los dos procedimientos para determinar las relaciones entre los seres es una enorme reflexión sobre la inteligencia que consiste en el ejercicio de la misma y que constituye el eje de la historia

de nuestra cultura: la concepción de los singulares contingentes como casos de un universal necesario y la interpretación de la libertad como necesidad.

Junto a la ley “física” de la naturaleza, emerge la ley civil de la libertad, la ley como pacto y promesa, como constitución del orden social. Inicialmente es también una ley de índole religiosa, pues resulta de un pacto de Yahweh con Abraham y su descendencia, o de Apolo y Atenea con Orestes. Mediante esa ley se constituye reflexivamente un orden social en que las transgresiones civiles son también transgresiones religiosas y los delitos son pecados. Posteriormente se produce el tránsito al derecho abstracto y se incrementa la distancia entre moral y derecho, se elabora y acentúa la diferencia entre lo público y lo privado, y entre derecho objetivo y derechos subjetivos, pero se mantiene siempre una base inicial común, reconocible en la circunstancia de que el decálogo se corresponde con el código penal de las sociedades occidentales.

A lo largo de la modernidad, la moral y el derecho se determinan como la forma pública de la sociedad civil, y la religión aparece entonces como el ámbito de la particularidad en el que puede afirmarse la identidad de los grupos sociales, las familias y la personas, afirmación que llega a producirse de un modo tanto más violento y cruel cuanto más aparece como único procedimiento para mantener la propia identidad.

En efecto, en la línea de la primacía judía de la ley, la Ilustración construye un orden social mediante una religión civil que es una moral universal “natural”. Los ilustrados dan entrada a los nuevos dioses, igual que Orestes, y superan nuevamente el mezquino afán vengativo de las Erinias, que habían aparecido de nuevo cuando el desmantelamiento de la sociedad estamental y la emergencia del igualitarismo liberal amenazaba la identidad de los grupos particulares. Entonces la identidad particular se refugió en la religión como última clave de identidad y la convirtió en una fuerza más sanguinaria de lo que lo había sido en épocas pretéritas, hasta que finalmente la tolerancia ilustrada neutralizó la insania de la superstición.

Por otra parte, y a diferencia de la judía, la concepción ilustrada de la ley asume los supuestos del modelo metafísico y oficialista grie-

go y adquiere los rasgos de una racionalidad más afín a la necesidad física que a la voluntad libre. Por eso también la moral universal y la religión civil se revelaron igual de sanguinarias y crueles cuando consideraron toda particularidad como mal, instaurando lo que constituye cabalmente el terror¹.

El sentido del código moral es preservar un orden social, y, correlativamente, preservar un orden psicológico, el que viene dado por la tranquilidad de la conciencia y la forma adecuada del amor a uno mismo, la autoestima, etc. La diferenciación entre lo bueno y lo malo es lo que garantiza la existencia del mundo, y la observancia de lo bueno y el rechazo de lo malo es lo que mantiene el orden del ser, de la realidad, por lo que el orden moral es también “natural”, “físico”, y su violación es la ruptura del orden social que es natural, metafísico. La ley moral y civil se funda en la libertad, y su transgresión también (es la quiebra de un tabú, es decir, un delito y un pecado), y por eso las transgresiones libres y contingentes pueden romper siempre el orden físico y necesario.

La moral es obligatoria porque si no se observa sobreviene la destrucción, que en cuanto aparece como destrucción de todo orden, es también destrucción de todo lo “natural” y recaída en el caos y en la nada. Por eso lo inmoral es antinatural y lo moral es natural. Inicialmente ningún pacto es natural en el sentido de inevitable, forzoso u obligatorio, pues ningún compromiso entre personas tiene ese carácter, pero en la medida en que lo moral y lo físico natural se pueden asimilar al ser y lo inmoral y antinatural al no ser, lo moral queda asimilado a lo inevitable, a lo que implica necesidad y a lo que es susceptible de demostración.

En esta perspectiva, y operando en el seno del paradigma onto-teo-lógico, el pensamiento moderno acepta que la relación entre Dios y la ley moral es de fundamentación recíproca, a saber, la ley moral es el fundamento del conocimiento y respeto a Dios, y Dios es el fundamento del orden moral. El orden moral y el orden religioso se pueden articular en la teodicea, en la cual divinidad, moralidad y

1 Cfr. N. Grimaldi, *Tolerancia e intolerancia de la razón: una antitética de la Ilustración*, en J. Choza y W. Wolny, *Infieles y bárbaros en las tres culturas*, cit.

naturaleza quedan homologadas en clave de racionalidad, es decir, en clave epistémica y oficial.

Es en esa perspectiva en la que puede pensarse que no hay y no puede haber nada superior a la moral ¿Es que el cristianismo puede ser algo más que una moral?, ¿es que hay una forma más alta de reconocer y adorar a Dios que ocuparse de cuidar a los padres y a los hijos, de nutrir la vida y protegerla, de vivir el amor conyugal, de reconocer lo propio de los demás, etc.? En eso consiste hacer el bien, ese es el ámbito de la moral, el del deber, y el de lo obligatorio.

La moral es el banco de prueba de la naturaleza humana y de todo el orden metafísico, pues en ella se hacen patentes el bien y el mal, la libertad y la necesidad, la justicia y el perdón, al menos el perdón propio de los hombres, ese que siempre tiene consecuencias, tanto benéficas como contraproducentes, o lo que es lo mismo, el perdón finito, el que no puede instaurar comienzos absolutamente nuevos y anular absolutamente lo pasado. Pero así quedan establecidas las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo de un modo ordenado, completo y satisfactorio.

No obstante, ¿es suficiente un código penal para constituir y definir una sociedad, una familia y una persona?, ¿es verdad que son buenos los hombres que cumplen la ley moral religiosa y la ley civil, que llamamos buenos a esos, independientemente de que la cumplan por táctica, por inercia, por imposición familiar o gubernamental, etc.?, ¿es suficiente que los hombres sean buenos, que cumplan la ley moral por motivos morales, para que se hayan realizado plenamente, para que hayan alcanzado su fin común y su destino individual, para que sean felices?, ¿es verdad que los hombres buenos son felices?, ¿es verdad que esa es la enseñanza del cristianismo, que Cristo vivió y murió para enseñarle eso a los hombres?

Ciertamente, no; ninguna sociedad, familia o persona se define por lo que omite, sino por lo que hace. Tampoco llamamos buenos a los hombres por cumplir la ley moral sin más, sino por cumplirla por motivos morales, es decir, por tener buen carácter, o buen corazón, o incluso por algunas cualidades que no son resultado de sus actos. Asimismo Dios no ha dicho, en la Antigua Alianza ni en la Nueva, que la ley moral hará felices a los hombres; los hará justos y los justos sí que

recibirán como premio la felicidad. Pero la felicidad tampoco es algo que resulte de la acción de los hombres. Es un don, y el cristianismo tiene más que ver con dones y gracias que con leyes y justicia o con leyes y naturaleza.

2. La gracia como forma de la religión. La *charis* griega y sus modalidades.

En agosto de 1998, en un memorable partido de fútbol jugado en Japón, el Real Madrid venció al Vasco de Gama de Brasil por 2 goles a 1, y se proclamó campeón del mundo. La victoria del club español llegó con el segundo gol, obra de Raúl, que en jugada espectacular controló magistralmente un balón que le llegaba en largo pase desde el centro del campo, dribló como un relámpago a dos defensas dentro del área, y batió al portero con un disparo inalcanzable que provocó el delirio del público presente y televidente. Las televisiones de todo el mundo repitieron incansablemente las jugadas del gol, y la prensa, la radio y la televisión deportivas dejaron claro para siempre hasta qué punto Raúl se encontraba “en estado de gracia”. El instinto posmetafísico de las sociedades complejas redescubre la noción de gracia que, latente unas veces y emergente otras, también ha estado siempre operante en la historia de nuestra cultura.

Hay un sentido de la gracia, que está presente en el mundo homérico anterior a la constitución del modelo onto-teo-lógico en los siglos VI a IV aC., y que pervive en el mundo profano durante toda la historia del cristianismo occidental y coexiste con la tecnificación y burocratización de la gracia cristiana a partir de Agustín.

En la época heroica griega, cuando Ulises se salva de su naufragio y Nausicaa, la hija del rey, le acoge en la isla de los feacios y le lleva a casa de sus padres, Palas Atenea le infunde una gracia, *charis*, para que aparezca con más hermosura física y la joven quede prendada de él². La “gracia” de la diosa se concede también a los poetas, y por eso su canto es inspirado³.

2 Homero, *Odisea*, canto VI, vv. 239-245.

3 *Odisea*, VIII, 43-44 y 62-63.

A lo largo de la *Odisea*, el héroe es asistido por Palas, que le otorga su “gracia” en los momentos más cruciales y comprometidos de su existencia. Cuando compite con los feacios para que tenga más brío, cuando tiene que ser reconocido y repatriado por el rey para que hable con más persuasión, cuando es llevado dormido a Itaca para que el sueño sea más reparador y sus pensamientos sean “como los de los dioses”, cuando llega a su tierra y se encuentra con su hijo para que aparezca más jovial y radiante, cuando lucha contra los pretendientes y los aniquila para que tenga más astucia y valentía, y cuando ha de ser reconocido por su esposa para que cada uno se encuentre plenamente en el otro.

Las Gracias, *Cárites*, son originariamente divinidades autónomas, que forman parte del cortejo de Apolo, el dios músico, viven con las musas, y frecuentemente aparecen también en compañía de Afrodita, Eros y Dionisos, así como en diálogo con Palas Atenea⁴. Llenan de vitalidad y alegría la naturaleza, y también el corazón de los hombres e incluso de los dioses. Son responsables de la fascinación y el arrobamiento amorosos, de la hermosura externa inusitada, de la fuerza interior inaudita, de la inspiración artística, del vigor deportivo, del acierto estratégico y, en general, de las cualidades y poderes sobrehumanos que los dioses otorgan a los mortales⁵.

Aunque se mencionan en número y con nombres diversos según los lugares y las épocas, lo más frecuente es que aparezcan bajo la figura de tres jóvenes desnudas que miran en direcciones diferentes, Áglae “la brillante”, Talía “la que hace florecer” y Eufrosina “la que alegra el corazón”⁶. A veces son rayos de sol que fecundan la naturaleza y que la tornan radiante, a veces savia que se alza en las entrañas de las plantas y animales, a veces inspiración que corre por los corazones y los alegra, los hace sonreír. En español “tener gracia” y “hacer reír” se utilizan con el mismo significado, la risa es gracia y la gracia es risueña, y la teoría de la risa es también teoría de la gracia⁷. La gracia es lo libre, lo gratuito, y expresa el modo de la vida de

4 P. Grimal, *Diccionario de Mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 87.

5 Liddell & Scott, *Greek- English Lexicon*, Oxford, 1991, voz Charis.

6 F. Guirand, *Mitología general*, Labor, Barcelona, 1960, pp. 186-187.

7 Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, Tecnos, Madrid, 1994, 2ª parte, “El humorismo y la secularización de lo sublime”.

los dioses. Todos los dioses pueden conceder gracias, porque pueden hacer partícipes de su vida y de su poder a los mortales por quienes sienten predilección.

Las “*charis*” no son una divinidad, sino varias, irreductibles entre sí. No se contraponen a la “naturaleza” en el mundo homérico porque en él no existe la naturaleza como destino común de todos los individuos que tienen la misma esencia; son lo que favorece el sobresalir de una singularidad que resulta por eso heroica o semidivina. Cuando posteriormente se elabora la noción de naturaleza física y metafísica, “la gracia”, que pasa a designarse en términos de unidad genérica, aparece como algo que se añade supererogatoriamente a ella, y nace el concepto mismo de lo supererogatorio como aquello que no es exigido por lo natural ni es medido por ello, aunque tampoco es incompatible con la naturaleza, y que implica una excelencia inconmensurable con lo natural porque lo excede y lo rebosa.

A partir de la constitución de un orden civil basado en la ley, la gracia aparece como un otorgamiento por parte de quien detenta el poder supremo. La gracia es algo que concede el magistrado o el que tiene potestad por encima de él, y que pone de manifiesto el imperio de la libertad, de la liberalidad e incluso del arbitrio, por encima de la ley y de la justicia, pero no por encima del derecho, pues es el supremo derecho del poder el otorgar favores injustificados, es decir, gratuitos.

Ese es también el carácter de la gracia en el orden de las relaciones personales. Las prestaciones laborales, profesionales e incluso familiares son del orden de la ley, de la justicia y del deber, pero en cambio el encuentro en el que surge el amor, la amistad o el enamoramiento, es gracia. Asimismo, en el orden del esfuerzo profesional, el rendimiento, la productividad, pertenecen a lo contratado y contratable, y por tanto a lo obligado y debido, pero en cambio la creación artística y científica son gracias. Todos estos sentidos profanos y coloquiales de la gracia tienen un sentido análogo al que es propio de la gracia en el mundo homérico y en el cristianismo⁸

La gracia es algo indebido e inesperado, y por eso sorprendente, imprevisible, diferente de lo que puede ser propuesto como objetivo o

8 Cfr. R. Guardini, *Libertad, gracia, destino*, Lumen, Buenos Aires, 1987, cap. 2.

como fin, natural o deliberado, y muy superior a lo que se podía pedir o incluso soñar. La gracia es el don que no se inscribe en la línea del *logos*, de lo racionalmente deducible según las leyes de la naturaleza, ni en la línea del *ethos*, de lo racionalmente previsible según las leyes de la moralidad, sino que se encuentra en la línea del *pathos*. No se trata de nada que el destinatario pueda producir o merecer, sino de algo que “padece”, que “le pasa”, que “recibe”. Ese es el carácter de la felicidad, pero no del fin propio del hombre.

La gracia no pertenece al orden de la verdad y la lógica, ni al orden del bien y la ética, que implican una cierta regularidad en el modo de pensar, de comportarse y de ser que se asignan al protagonismo de la personalidad autónoma. Pertenece al orden del *kalós*, de lo bello, y más aún del *hypsos*, de lo sublime, es decir, al del arte y la religión, al de lo que se siente y produce arrobamiento y (no hay otra palabra para decirlo) “gratitud”, Gracia es lo no obligatorio, forzoso, debido, etc., y esa es también la característica de la felicidad, siempre gratuita y que, por tanto, no se inscribe en el orden de la naturaleza ni en el orden de la justicia.

Podemos llamar bueno al hombre que se atiene a las prescripciones y prohibiciones morales y legales, o si se quiere al que se atiene a ellas solamente por motivos morales, como quiere Kant y como enseñó Cicerón, y podemos tomar como prototipo de ello al ya mencionado Marco Atilio Régulo, a quien los romanos y el mismo Agustín veneraron como cima de la santidad.

Pero todavía tenemos otro criterio para estimar como buenos a los hombres. Son buenos y estimamos como buenos a los que practican la misericordia, a los que realizan esas acciones que no son deberes morales, que no son obligatorias y que no aparecen en el decálogo como imperativos.

La misericordia se parece a la gracia y es gracia; no es obligatoria, no es un “deber moral”, pero puede tener más imperio que el deber moral, puede tener la fuerza del enamoramiento, de la inspiración o de la gratitud. Pues bien, eso es lo que Jesús valora en los hombres y aquello por lo que los considera no ya buenos, sino destinatarios de la gracia de la felicidad eterna. Así es como trasmite Mateo el relato del juicio de las naciones, es decir, de los gentiles que nunca han oído

nada de Abraham y la ley ni de Jesús y la gracia (Mat. 25, 31-46), y así es como se muestran las relaciones del Dios de Jesús con los hombres en la Nueva Alianza.

Lo que aparece como clave del cristianismo, del mensaje de Jesús, tanto en el CR como en el CEC, no es primordialmente una conceptualización de la gracia y la misericordia como teóricamente posibles y comprensibles, ni la promulgación de unos preceptos morales o unos consejos ascéticos, sino la comunicación de la propia vida y poder de Dios gratuitamente, la oferta de la vida de Dios mismo: “El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él” (Io, 6, 54-56), todo lo cual tiene lugar cabalmente en el culto.

La gracia y la misericordia no se obtienen por procedimientos lógicos, no se demuestran, y tampoco son objeto de deberes y obligaciones morales. Y si esto es verdaderamente así, ¿qué ha ocurrido en la historia del cristianismo para que lo que resulta ser su clave se pueda olvidar, pueda parecer extraño o quizá superfluo?, ¿para que el núcleo del mensaje de Jesús pueda verse como una especie de reclamo propagandístico para seducir a incautos?, ¿para que la proclamación de la gracia y la misericordia aparezca como poco relevante frente al pesado fardo de unas prescripciones morales y disciplinares, de unas tradiciones dogmáticas, ideológicas e intelectuales, que son las que sociológicamente identifican al cristianismo?, ¿qué es lo que ha producido la disolución de la gracia en el dogma y la moral?

3. La determinación oficialista del cristianismo y la burocratización de la gracia.

En el proceso de asimilación del cristianismo a las formas de la cultura occidental, Agustín tuvo un protagonismo destacado que dejó su huella en el catolicismo romano. Desde los apóstoles y Pablo la difusión del mensaje cristiano había sido la difusión de la vida de Dios en Cristo a través de los sacramentos, es decir, la celebración del culto.

Cuando a finales del siglo IV Agustín regresa a África, es consagrado Obispo y se le encomienda la diócesis de Hipona. Antes de la división del imperio Teodosio había declarado religión oficial (“estatal”) la predicada por la Iglesia católica, y había concedido a los obispos el derecho a administrar justicia en los procesos civiles, de manera que el cristianismo tenía carácter público pacíficamente y era una fuerza política y social.

Cuando Agustín llegó a Hipona, la mayor parte de los obispos africanos y sus fieles habían pertenecido al sector rigorista, que había pasado a llamarse donatista tras la muerte de su líder, Donato, en 355. Los donatistas sostenían que el bautismo y las órdenes sagradas administrados por presbíteros y obispos que habían renegado de su fe durante algunos periodos de persecuciones no eran válidos, y que solamente ellos, los que se habían jugado la vida (y en no pocos casos la habían perdido) poseían y transmitían legítimamente el Espíritu Santo, la gracia.

Aunque la rebelión cismática se había producido a principios del siglo, las tensiones con Roma se mantenían mucho después, y el emperador Honorio, sucesor de Teodosio en occidente, dispuso que los donatistas fueran obligados a reintegrarse en la Iglesia católica coincidiendo con el acceso de Agustín al episcopado.

Pues bien, el modo de negociar la integración de los donatistas fue establecer la doctrina de la diferencia entre la validez y la legitimidad del sacramento en orden a conferir la gracia. Un sacramento es siempre válido si se administra con la debida corrección técnica, y trasmite la gracia siempre “*ex opere operato*” como se dirá en el medievo, independientemente de las disposiciones y dignidad del que lo administra (incluso aunque se trate de un apóstata). En esto los donatistas están equivocados y deben aceptar la posición de Roma. Por otra parte, la licitud, legitimidad y edificación del sacramento depende de las disposiciones del ministro y de su vinculación con la jerarquía legítima, y en esto los católicos reconocen a los donatistas las razones de su planteamiento.

La solución teórica hubiera sido más eficaz si el donatismo no hubiera representado también un sector del “nacionalismo” africano, nacionalismo de un pueblo y de algunas familias enraizadas en un territorio largo tiempo dominado y humillado por el invasor extranjero, y que

en la profesión del cristianismo frente a la Roma perseguidora había encontrado el modo de expresar y afirmar su identidad. La propuesta teológica podía resolver un problema teórico, pero no los problemas políticos, económicos y culturales. Por eso las formulaciones teóricas no bastaron para que los dos bandos se reconciliaran en la unidad.

Cada sección se mantuvo en sus posiciones, y ambas siguieron violando las prohibiciones de matrimonios mixtos, de donación de bienes, de agresión mutua y otras medidas legales con las que la Roma imperial y la Iglesia católica pretendían establecer el orden propio de la unidad y el orden propio de la diferencia.

En el 414 tuvo lugar en Cartago, por orden del emperador, una disputa en la que participaron 286 católicos y 279 donatistas. Las argumentaciones de Agustín se impusieron, y sirvieron para justificar la determinación del comisario imperial, tomada ciertamente desde antes, de imponer por la fuerza las disposiciones del gobierno, lo que implicaba violencia y derramamiento de sangre. Agustín justificó teológicamente el empleo de la violencia contra los cismático y herejes mediante una interpretación nueva del texto evangélico en el que se aconseja forzar a entrar, "*compelle intrare*" a los que están fuera del banquete celestial⁹.

En la disputa con los donatistas Agustín estableció las bases teóricas de la teología sacramentaria y de la doctrina del brazo secular, que marcarían el pensamiento y la práctica de la Iglesia hasta el Vaticano II, y todavía en la disputa con los pelagianos perfiló la teoría de la gracia de un modo no menos perdurable. "Allá, en África, se decidió la configuración de la Iglesia europea"¹⁰.

Pelagio, monje seglar inglés que predicó en Roma entre los años 400 y 401, creía que la gracia consistía en el perdón de los pecados y, a diferencia de Agustín, no creía que era una fuerza viva que obra en el interior del hombre. Creía que desde el momento en que el hombre recibe el bautismo y es cristiano, tiene que abrirse el camino de la salvación con la fuerza de su libre albedrío y con el valor de sus propias obras; que el pecado original no es una "*infirmas*" una falta de fuerza,

9 Cfr. Agustín, *Sermo* 112, 8; Cfr. Hans Küng, *Grandes pensadores cristianos*, cit. pp.75-85.

10 Hans Küng, op. cit., p. 75.

enfermedad o debilidad transmitida por Adán a todos los hombres, sino un cierto hábito que induce al pecado como el mal ejemplo, pero que puede ser contrarrestado con el propio esfuerzo, y que el bautismo no se administraba a los niños para perdonarles los pecados sino para encauzarlos al bien. La gracia opera como auxilio externo, como emulación, como buen ejemplo, como exhortación divina, pero la acción humana merecedora de la calificación moral, de la felicidad y de la salvación eterna depende de la voluntad libre.

La experiencia personal de Agustín en relación con el cristianismo no era ni mucho menos esa. El sabía que todo había dependido de la conversión, sin la cual no habría podido cumplir la ley moral, especialmente en lo referente al deseo sexual, que tan central había sido siempre en su vida, y que ahora consideraba como una de las principales raíces del mal (en concreto, como materia del pecado original).

Desde el comienzo de las *Confesiones* lamenta profundamente no haber observado la ley de Dios, lamenta su inmoralidad, pero no lamenta su desconocimiento de la ley moral, pues la conocía, solo que no podía percibirla como amable ni, menos aún, cumplirla, y eso es lo que significaba su plegaria “hazme casto, Dios mío, pero no ahora”. Empieza a acercarse a Dios a partir de la lectura del *Hortensio* porque ahí se inicia un proceso erótico de fascinación, en que es una y otra vez rondado y tocado por la gracia. Y cuando se produce el definitivo encuentro con Dios bajo la higuera en Milan, entonces es cuando experimenta una fuerza interior que lo cambia y lo hace capaz de encontrarle sentido a ley moral, de encontrarla amable y de cumplirla.

Para Agustín el pecado original deja al hombre en la situación en que se encuentran los que no pueden dejar la droga, el alcohol o el tabaco, en la situación del proletariado que describe Marx como incapaz de salir de la miseria, solo que él la describe a partir de la adicción al sexo, y define la gracia como la fuerza interior que produce una alteración en el ser del hombre, que lo cambia por dentro y le hace capaz de querer y ejecutar lo que antes no podía.

Pelagio también podía creer que esa era la situación tras el pecado original, pero no creía que la caída implicaba una debilidad tan radical del hombre. Interpretaba el influjo de la falta de Adán como el de un medio viciado, que efectivamente hace muy difícil escapar

de la droga o de la miseria, y que la gracia era la motivación por la cual la persona decidía salir de todo eso por sí misma y lo lograba. No entendía la gracia al modo de Agustín como perteneciente al orden del ser, sino al orden del obrar, no como una transformación del ser del hombre, sino más bien como una alteración de la configuración dinámica de la personalidad.

A través de la controversia con Pelagio Agustín pone en circulación en el cristianismo occidental, por una parte, la idea del deseo sexual como origen del mal y, consiguientemente, las prácticas de información y control sobre él, y, por otra, la doctrina sobre la absoluta gratuidad y precedencia de la gracia y, consiguientemente, la de la predestinación de unos hombres a la salvación y otros a la condenación eternas¹¹.

Así es como se formula en occidente la doctrina de la gracia y los sacramentos, que se perfila desde el siglo IV al XVI; así es como se organiza su práctica y, pasada la viveza inicial de su génesis, así es como se sedimenta en un sistema administrativo que reúne todas las condiciones para convertirse en una estructura mecánica. Los sacramentos transmiten la gracia eficazmente en cualquier caso, aunque los ministros actúen como los peores funcionarios imaginables, y esa gracia es el billete de entrada para el juego de actividades y funciones que hacen posible la salvación en primer lugar, pero también, en segundo y no menos importante lugar, para el juego de actividades y funciones que son la ciudadanía, el matrimonio, la filiación legítima, la sepultura pública, la transmisión de bienes y los cargos públicos, y que constituyen la materia del ordenamiento civil.

A lo largo de la Edad Media, los teólogos desarrollaron la disputa entre Agustín y Pelagio y elaboraron las doctrinas sobre las causas, condiciones, eficacia, efectos, necesidad, y modalidades de la gracia, que quedó finalmente desglosada en increada y creada, y ésta en capital por una parte, y santificante y *gratis data* por otra, que a su vez

11 Además, Agustín pone en circulación la práctica del celibato sacerdotal y episcopal que luego se adoptaría con carácter oficial y público en el cristianismo occidental, y lleva a cabo la primera caracterización cosmológica del infierno como lugar de las penas eternas difundida en occidente, en contraste con la teología del infierno que Pelagio toma de Orígenes y que es la que se difunde en oriente.

se subdivide en actual y habitual, en externa e interna, subdivididas a su vez en elevante y medicinal, en antecedente y subsiguiente y en suficiente y eficaz¹².

La llamada “*controversia de auxiliis*” finalizó en el siglo XVII cuando Paulo V, tras asesorarse con diversos obispos y siguiendo el consejo del de Ginebra, Francisco de Sales, estableció que cada bando de los contendientes podía sostener lo que buenamente pensara, pero tenían prohibición de descalificarse mutuamente con ningún tipo de censura teológica. La clausura de la controversia señala el límite de la racionalización, tecnificación y burocratización de la gracia, y, en cierto modo, del cristianismo occidental. La moral y la fe quedaron determinadas según su relevancia pública, por una parte, y, por otra, el control técnico, científico y administrativo de la gracia consumó la absorción de lo existencial en lo sistemático, y de lo gratuito en lo obligatorio y necesario.

Finalizada la controversia, a lo largo de la modernidad y mientras la secularización continuaba su avance, la política secular recogía los objetivos y procedimientos del cristianismo. Lo que era misericordia y gracia, como dar de comer al hambriento, redimir al cautivo, vestir al desnudo, etc., pasó a ser derecho y justicia; los ideales que habían de alcanzarse en la otra vida empezaron a realizarse en esta, la fe en el estado sustituyó a la fe en Dios, como señalara Feuerbach, y los bienes asignados hasta entonces a la Divina providencia pasaron a ser administrados por la seguridad social en el estado de bienestar.

La gracia y la fe comenzaron a resultar cada vez más olvidadas y superfluas, a la vez que se iniciaba y se consumaba el proceso de agonía y fallecimiento de Dios en los términos que ya ha quedado señalado. Pero simultáneamente, empezaron a surgir las voces que clamaban por el perdido encantamiento del mundo, y que buscaban el pensamiento como diferente del paradigma onto-teo-lógico, la moral como diferente de los reglamentos públicos, a Dios como más allá del ser y de los entes y la fe como diferente de la racionalidad greco-ilustrada.

12 Cfr. L. Ott, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1986, pp. 344-345.

4. La moral y lo público, la gracia y lo privado.

La pregunta por cualquier desvirtuación y debilitamiento del cristianismo se responde, desde el punto de vista de la autoconciencia cristiana moderna, señalando como causa la perversidad de los hombres y el poderío del mal, que además ya están mencionados en las Escrituras como responsables de la resistencia a la evangelización.

Desde el punto de vista posmoderno la pregunta puede responderse en términos filosóficos, sociológicos, antropológicos y psicológicos, señalando como causas el agotamiento de los paradigmas intelectuales, la diferenciación y complejidad de la estructura y la dinámica sociales, el cambio de hegemonía de unas formas culturales a otras, o la alteración de las relaciones entre los procesos inconscientes y preconcientes.

Las respuestas de la autoconciencia cristiana moderna se formulan en clave religiosa, y por eso se puede decir que corresponden a una mentalidad religiosa, o incluso clerical y teocrática. Corresponden a un momento en que la concepción del mundo y la interpretación pública de la realidad se elaboran desde la hegemonía de la religión en el sistema sociocultural, a un momento en que el volumen de contenidos culturales científicos, políticos, filosóficos y artísticos es relativamente pequeño, está supeditado al contenido religioso (por ejemplo, los motivos de la producción pictórica y musical son religiosos, los de la producción filosófica también, etc.), y puede ser abarcado todavía por una mente individual. Para una conciencia enraizada en el seno de esta mentalidad, el punto de vista religioso es el punto de vista objetivo y, además, el punto de vista de Dios y el punto de vista de la fe, y el intento de explicar la dinámica histórica del cristianismo desde otro punto de vista, ya sea sociológico, filosóficos o psicológico, aparece como un intento impío, puesto que es impiedad abandonar el punto de vista de Dios.

Dicho de otra manera, la autoconciencia cristiana moderna, como la parte moral del CEC, la *Veritatis Splendor*, la *Fides et ratio* y la *Ad tuendam fidei*, no diferencian entre el punto de vista de Dios, el

punto de vista de la fe, y el punto de vista religioso-cultural, y por eso pueden percibir las explicaciones elaboradas desde la perspectiva filosófica posmoderna como atentados contra Dios, contra la fe y contra la razón.

Pues bien, la respuesta que aquí interesa a la pregunta por la difuminación de la gracia a beneficio de las formulaciones epistémicas, las demarcaciones administrativas, las prescripciones morales, la disciplina eclesiástica y las señas culturales de identificación, es la que se propone desde el punto de vista de la filosofía de la cultura.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente sobre los ámbitos culturales de lo público y lo privado, cabe ahora señalar que la dogmática y los elementos epistémicos, así como la moral y los elementos pragmáticos de la religión, tienen carácter común y público en un medio como la cultura occidental en el que el orden social se asienta en una determinación reflexiva y crítica de la verdad y del bien, mientras que la gracia y los elementos poiéticos, dialógicos y “patheticos” (que corresponden al momento de la pasividad), tienen carácter individual y privado.

En la sistematización aristotélica y, en general, onto-teo-lógica, del ser y del pensar, la verdad y el bien se toman como criterios para definir lo universal y público, y el pensar y el querer quedan referidos a ellos según la lógica y la ética, que señalan lo correcto públicamente. El *pathos*, la afectividad, queda referida a lo bello y lo sublime, y regulada por la estética; la afectividad y la estética son ajenas a la verdad y al bien, no se regulan por la lógica ni la ética, de manera que el sentir, el ser afectado, el arrobamiento y el gozo, quedan marginados del pensar y del querer, y referidos al ámbito de lo privado, como la mujer, que queda definida en términos de afectividad y pasividad. La afectividad, la estética y lo femenino constituyen el ámbito de lo incomunicable, lo incontrolable, lo aleatorio, lo evanescente y contingente, aquello con lo que no se puede contar, lo indisponible, y en último término, lo sospechoso.

Ya Pablo tuvo experiencia de hasta qué punto los carismas pueden amenazar el orden social, distorsionar una correcta imagen pública del cristianismo, erosionar las adecuadas señas culturales de identidad, y

entorpecer la administración eclesiástica¹³. Pero precisamente ahí, en medio del esfuerzo por prescribir el velo y el silencio de las mujeres en la asamblea, por dotar de una funcionalidad administrativa a los carismas de profecía, curaciones, enseñanza, etc., y por evitar el caos que generaba el don de lenguas, es donde Pablo proclama como eje absoluto de la vida cristiana un carisma, a saber, la *Cáritas*, dedicando el famoso capítulo 13 de la *Primera Epístola a los Corintios* a señalar sus características, más allá de la naturaleza y de la ley, de la necesidad y del deber, de la lógica y de la moral, características que resultan coincidir con las que la tradición cultural griega y romana atribuye a las *cárites* y que además reciben su modalización cristiana en la forma de la donación absoluta.

La forma posterior de integrar los carismas en el sistema del ordenamiento público fue articularlos con lo racional y previsible, con la ley moral y civil, de manera que el gozo y la felicidad quedaran determinados como el resultado de la acción moral correcta, el arrobamiento como efecto de la contemplación de la verdad (como efecto del *splendor veritatis*, que es una de las definiciones medievales de la belleza), y el brío como el plus de fuerza que se recibe para realizar el bien previamente establecido como tal.

En efecto, el CR define la gracia al exponer la doctrina sobre el bautismo como aquello con lo cual “hechos justos e hijos de Dios somos también herederos de la gloria eterna”, pues por ella “no sólo se obtiene el perdón de los pecados, sino también un ser divino infundido en el alma y una especie de resplandor y de luz que borra todas las manchas de nuestras almas, y hace a estas mismas más hermosas y brillantes”¹⁴. Este ser divino que se obtiene por el bautismo y que se pierde por el pecado, se pide para toda la humanidad con la forma “venga a nosotros tu reino” en la oración dominical de la Iglesia, con la cual “pedimos a Dios que se propague el reino de Jesucristo que es su Iglesia; que los infieles y judíos se conviertan a la fe de Cristo nuestro Señor, y a recibir el conocimiento del verdadero Dios; y que

13 Cfr. I *Corintios*, 11-14.

14 CR, Segunda parte, cap. II, § 50, p. 192.

los cismáticos y herejes vuelvan a la pureza de la fe y a la comunión de la Iglesia Católica, de la que se separaron”¹⁵.

Esta misma doctrina queda recogida y ampliada en el CEC , sólo que, como ya se ha indicado, no se habla de ella al tratar de los sacramentos, sino al tratar de la moral. El CEC recoge muy resumidamente la sistematización tomista de la gracia¹⁶, señalando además la relación de la gracia con el sistema administrativo eclesiástico: “Entre las gracias especiales conviene mencionar las gracias de estado, que acompañan el ejercicio de las responsabilidades de la vida cristiana y de los ministerios en el seno de la Iglesia”¹⁷.

De este modo, la gracia queda subordinada al dogma como un medio para comprenderlo y a la ley moral como un recurso para cumplirla, medio y recurso que se administran a través de unos cauces bien delimitados y según unas secuencias perfectamente reglamentadas. La especificidad de la gracia, lo definitorio de ella, ha quedado difuminado y cancelado en el dogma, en la moral y en el sistema de la administración eclesiástica.

La gracia, de suyo, no encajaba en el orden de lo universal y necesario, de lo legal y racional, desplegado por la concepción de lo público de la cultura occidental. Se acomodó en el ámbito de lo singular e incommunicable, de lo imprevisible y contingente, y tuvo que subordinarse a lo universal y público, previsible y necesario, y de ese modo se “naturalizó”, es decir, se desvirtuó.

La gracia queda subrogada en la moral cuando se define la moral como el conocimiento y la práctica encaminada a los fines intermedios y los fines últimos, a saber, ser bueno y ser feliz, cuando se define la gracia como el conjunto de recursos para cumplir los mandamientos y ser bueno (CR parte II, cap. I § 14, pp. 148-150, cit.), y cuando se clasifican las formas de gracia según los mandamientos a cumplir en cada caso y según los fines intermedios y últimos a perseguir en cada situación.

15 CR, Parte cuarta, cap. XI, § 12, pp. 552-53.

16 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, qq. 111-113.

17 CEC, § 2004.

La ley y la moral son ciertamente procedimientos para alcanzar el fin, pero percibir algún fin como fascinante, como amable, como digno de ser perseguido, o sea, como fin, es algo que no compete a la moral ni a la razón discursiva. El fin se percibe, y el amor surge de esa percepción, pero no se deducen ni se imperan. Todavía menos compete a la lógica y a la ética la noticia de que hay algo que está más allá del fin, que es tan inimaginable y tan “incircunscriptible” como Dios mismo, que la vida de Dios es compartible, que la participación en ella se dé como gracia, y que existan las gracias.

La gracia no existe para que el hombre cumpla los mandamientos, pues más que hacer al hombre bueno lo hace dichoso, genial, enamorado, afortunado, feliz. La gracia no es un medio para nada, y tampoco es propiamente un fin perseguible ni alcanzable. La gracia es anterior a la diferencia entre regla y caso, que es lo que hace posible la moral y el derecho; pertenece al momento anterior a la diferencia entre teoría (regla) y praxis (caso), anterior a la diferenciación de la vida en formas especializadas, porque es la vida en su plenitud originaria y unitaria.

La gracia no tiene como objeto hacer bueno al hombre para salvarlo; lo salva, o sea, lo hace feliz en plenitud aunque no sea bueno, y la bondad moral emerge entonces como una consecuencia concomitante, tal como lo había percibido Max Scheler: No somos desgraciados por que hacemos el mal, sino que hacemos el mal porque somos desgraciados, y no somos felices porque hacemos el bien, sino que hacemos el bien porque somos felices¹⁸.

Subrogar la gracia en la moral es convertir todos los fines en medios, lo que equivale a quedarse sin fines, y quedarse sin fines es carecer de sentido. En buena medida, eso es lo que le ha ocurrido al cristianismo occidental, que ha padecido las mismas tensiones, carencias e hipertrofias que nuestra cultura, las mismas que el paradigma onto-teo-lógico, hasta desembocar en la muerte de Dios.

También por eso el cristianismo se ha asimilado a las ideologías y ha buscado en ellas su identidad, porque había más sentido, fascinación

18 M. Scheler, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, vol II, Franke, Berna, 5ª ed. 1966, pp. 347-354.

y grandeza, o sea, más gracia, en la política que en la religión. Por eso las formas espontáneas de la religiosidad en las sociedades posmodernas se han encauzado hacia la práctica de la misericordia, que es un fin en sí, al margen de la religión, como puede advertirse en las numerosas ONG no confesionales. Por eso el recogimiento espiritual y el consuelo de la comunidad, asimismo fines en sí, se han practicado y encontrado también al margen de la religión, como puede advertirse en las formas de contacto con la naturaleza propiciadas por las diversas corrientes ecologistas y en el florecimiento de las sectas y religiones orientales en el seno del cristianismo occidental.

5. Demostrar y persuadir. La fe entre la razón y el culto.

En los momentos de mayor apogeo del racionalismo y el oficialismo de la cultura occidental y del cristianismo, el camino más obvio hacia Dios era el de demostrar su existencia y el de justificarla mediante la teodicea.

Se suponía que si no se demostraba racionalmente la existencia de Dios y no se justificaba su esencia haciendo compatibles con el mundo el conjunto de sus atributos, la fe no podía aceptarse como digna de una civilización que había salido de su minoría de edad culpable, y demostrar era proceder racionalmente a partir de unos principios establecidos como axiomáticos, evidentes. Desde esta perspectiva la fe no solamente resultaba algo digno, sino incluso lógico, necesario y, por eso, verdadero.

Se sabía que los principios no necesitaban demostración porque eran evidentes, y lo evidente era...¿en qué consistía la evidencia? Se había olvidado hacía mucho tiempo que uno podía convencerse de algo no sólo porque fuera el resultado de una demostración, que es la palabra que aparece en la mayoría de los párrafos del Catecismo de Trento para expresar que lo que allí se contienen son verdades, sino también porque al oírlo o al verlo le parecía convincente, persuasivo. La verdad y lo verdadero pertenecían al orden de lo deducible, demostrable y necesario, pero no al de lo inmediato y perceptible.

En las demostraciones lo que media entre el principio y las conclusiones son leyes lógicas y actos mentales, pero en las acciones y relatos no existe esa mediación; en las primeras lo que hay son razonamientos, y en los segundos lo que media entre el acontecimiento y el relato es tiempo real, y lo que media entre los distintos momentos del relato es también representación del tiempo real. En la modernidad las afirmaciones no mediadas por leyes lógicas resultaban sospechosas, y por eso una fe basada en la realidad del culto y en los relatos de quienes presenciaron los acontecimientos decisivos de la historia de la salvación no estaba inculturada adecuadamente no podía aceptarse oficialmente.

Ese no era, desde luego, el sentir de la primera patrística griega y latina, que acuñó la fórmula *Lex orandi lex credendi*, según se reza, así se cree, y que expresa el valor persuasivo que tiene el culto por sí mismo. Hay una fe que resulta del culto, del contacto con el poder de Dios, y hay quizá una fe que deriva de la sabiduría de los hombres y que depende no de cómo se reza sino de cómo se despliegan los procesos racionales en determinado medio cultural.

La vinculación de la fe a las leyes de la razón y a los procesos racionales, es solidaria de la determinación epistémica y oficialista del cristianismo, de la interpretación técnica del pensar y de la burocratización de la gracia, y lleva a creer que Dios es algo a lo que se puede llevar a todo el mundo mediante un proceso racional técnico, y, desde luego, que es alcanzable mediante él. Como ya se ha señalado, la teodicea, y todavía más lo llamados *preámbula fidei*, los presupuestos racionales de la fe, pertenecen al cristianismo configurado según esas determinaciones.

Pero si la fe es una gracia que recibe el que escucha la palabra, hay otro modo de entenderla más acorde con las características de la gracia, a saber, según una articulación de la palabra que no procede demostrativamente, según procesos lógicos intemporales, sino según procesos existenciales, los cuales no se expresan en razonamientos, inductivos ni deductivos, sino en relatos, historias. Lo que se narra son acontecimientos reales, lo que media entre ellos y el relato es tiempo real, y lo que media entre los que narran y los que escuchan, también. Lo que resulta no es ninguna demostración, sino persuasión, si es que logra persuadir.

La persuasión, *Peitho*, pertenecía en Grecia al séquito de las gracias, y el persuadido era un agraciado, un redimido. Junto a ese aparecer constantemente al lado de las *Chárites*, la otra característica fundamental de *Peitho* es la ausencia de violencia, la gratuidad.

En efecto, *Peitho* es la divinidad que preside un mundo en el que aún no se han separado la palabra racional y la palabra del corazón, el *logos* y el *pathos*; es el verbo que congrega y atrae sin dominar, sin obligar, por eso su antítesis es *Ananké* (necesidad), y por eso también va siempre en compañía de *Afrodita*. Es una fuerza primordial que actúa sin esfuerzo y sin forzar, la fuerza del amor, y por eso en ella se percibe la unidad de *eros* y *logos*, rota a partir del momento en que se constituyen autónomamente la lógica como ciencia y técnica de la verdad, la retórica como técnica de manipulación de los afectos y la poética (especialmente la tragedia) como expresión de los caminos del *ethos*¹⁹.

Por otra parte, *Peitho* comparte con las Gracias y con las Musas la ausencia de finalidad, de intencionalidad, es intercambiable con ellas y representan la gratuidad que da y atrae sin esforzarse y sin forzar. Al final de las *Euménides* de Esquilo, cuando Orestes perseguido por las Erinias que claman venganza se abraza como suplicante a las rodillas de Palas Atenea, la diosa, tras absolverle, para aplacar la furia de las divinidades antiguas, recurre a *Peitho*, que le brinda su apoyo. “Si es para ti sagrada la majestad de *Peitho*, de aquel que añade a mis palabras dulzura y encanto, entonces debes quedarte [con nosotros en Atenas]”, le dice Palas, y le responde, “Me parece que utilizas conmigo el encanto de *Peitho*. Mi ira se ha aplacado”²⁰.

La sistemática de lógica, retórica y poética llevada a cabo por Aristóteles, en la que se recogen las formas de división del trabajo y de organización social propias de una *polis* secularizada, da lugar a la desaparición de *Peitho* del horizonte vital de occidente. Su ocaso coincide con la instauración del modelo onto-teo-lógico, y su reaparición con la crisis de la modernidad.

19 Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, Ténos, Madrid, 1994, pp. 21-23.

20 Esquilo, *Euménides*, vv. 885-86, 900.

La moderna razón epistémica establece la verdad en términos de proceso lógico, y por eso sus productos son más verdaderos y más mentales. La posmoderna razón narrativa refiere los hechos en términos de relato; por eso es más veraz o más embaucadora y se refiere a cosas más reales. Por eso la razón moderna es más solipsista o inmanentista y la razón posmoderna dialógica y más trascendente.

La persuasión, como el enamoramiento, es gratuito, y, como el enamoramiento, se puede perseguir, desear, sin que por ello pierda su carácter de gratuito y de libre. Por eso el tipo de acción misionera y de evangelización del cristianismo posmoderno tras la quiebra del paradigma greco-ilustrado no consiste ya en ninguna nueva confesionalidad pública, ni en debates con demostraciones racionales públicas, sino en coloquios persuasivos. La religión, como tantos otros productos culturales, se difunde por la publicidad privada, es decir, mediante procesos de fascinación, seducción y, más ajustadamente, persuasión. La difusión de la buena nueva es la propiciación de un encuentro en el orden existencial, y por eso la persuasión producida por la presencia del poder sagrado en el culto es la forma de difundirla propia de la posmodernidad.

6. El día del señor.

La suprema forma del culto judío es la celebración del sábado, y la del culto cristiano la del domingo. El sábado es el día que Yahweh se toma como descanso después de la creación del mundo y el que establece como fiesta máxima en la alianza con su pueblo. Su pueblo celebra y festeja el sábado porque celebra la creación del mundo, y descansa porque después de las actividades productivas, que tienen un fin, lo que queda es la ausencia de finalidad, lo gratuito, la felicidad²¹.

Los cristianos celebran el domingo, el día del Señor, porque después de la creación del mundo Yahweh envió a su Hijo para redimirlo, y esa tarea se cumple en la pascua, con la resurrección, que acontece precisamente después. Por eso Jesús les dice a los suyos que ese día,

21 Cfr. Juan Pablo II, *Dies Domini*, nn. 8-17 y 59-61.

el domingo, cada domingo, celebren el banquete, celebren la redención, celebren el ser alimentados con la vida de Dios y se alimenten realmente de ella. Y ese día se descansa porque después de haber realizado actividades productivas, después de haber estado en el tiempo profano y en los espacios profanos, los que creen en El se congregan en un tiempo sagrado y un espacio sagrado que representa la eternidad y el reino de Dios, donde toda la actividad es descanso, dicha. Pero el domingo no impide la celebración del sábado sino que la implica, como la redención implica la creación. De hecho, en los orígenes del cristianismo los cristianos celebraban el sábado y el domingo²².

Así es como la *Dies Domini* recoge y amplía el tema del culto dominical tal como aparece en el CEC. “El día de la Resurrección de Cristo es a la vez el ‘primer día de la semana’, memorial del primer día de la creación, y el ‘octavo día’ en que Cristo, tras su ‘reposo’ del gran Sabbat, inaugura el día ‘que hace el Señor’, el ‘día que no conoce descanso’ (Liturgia bizantina). El ‘banquete del Señor’ es su centro, porque es aquí donde toda la comunidad de los fieles encuentra al Señor resucitado que los invita a su banquete (cf. Jn 21,12; Lc 24, 30)”²³.

En la cena se accede a la vida de Dios y se transmite, pues es comunión con ella con una familiaridad completa, “el que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él” y así de la misma manera “que yo vivo por el Padre, el que me coma vivirá por mí” (Io 6, 56-57). De modo similar Cristo señaló también otros momentos existenciales y puntos temporales para infundir su vida a los suyos, que son los momentos cruciales de la vida humana: cuando se empieza a vivir (bautismo), cuando se accede a la responsabilidad y el hombre y la mujer hacen propiamente suyas esas vidas que tienen (confirmación), cuando las enlazan en la unión conyugal (matrimonio), cuando se requiere purificación (penitencia) y cuando se abandona la existencia (unción de enfermos). Como hay banquete, hay también otros sacramentos.

Pero la existencia de la cena y de los sacramentos no implica que la forma de la organización social y la estructura del ordenamiento civil tengan que venir dadas por ellos. No hace falta que los sacramentos

22 Cfr. Juan Pablo II, *Dies Domini*, nn.19-30.

23 CEC, 1166.

determinen el contenido y la forma de la ciudadanía, la nacionalidad, el matrimonio, la filiación legítima, la transmisión de bienes, la sepultura, y la vinculación del poder estatal con la población civil. No es necesario que los sacramentos dicten la forma y el contenido del código civil y el decálogo las del código penal. No es ese el punto de vista de la fe ni el punto de vista de Dios, y no hay motivos para pensar que la pregunta “Cuando el Hijo del hombre venga ¿encontrará fe sobre la tierra?” (Luc.18, 8) deba interpretarse en el sentido de que los sacramentos hayan de determinar la organización social y el ordenamiento jurídico.

El día el señor es una gracia, una fiesta. Se celebra la creación y se celebra la redención y eso no implica de suyo imperativos morales ni legales, ni diferenciaciones entre regla y caso. La celebración es un fin en sí. “Solamente en el siglo IV, la ley civil del Imperio Romano reconoció el ritmo semanal, disponiendo que en el ‘día del sol’ los jueces, las poblaciones de las ciudades y las corporaciones de los diferentes oficios dejaran de trabajar”²⁴. Posteriormente, “una aguda intuición pastoral sugirió a la Iglesia cristianizar, para el domingo, el contenido del ‘día del sol’”²⁵, con lo cual los sacramentos y el decálogo, además de determinar el contenido del código civil y penal, pasaron a determinar la alternancia de trabajo y descanso según el ritmo de días laborables y días festivos. De este modo la fe pasó a configurar completamente la cultura, adquiriendo ella misma también el estatuto de “naturaleza” en el sentido de “segunda naturaleza”.

El mandato de repetir la cena y transmitir la buena nueva a todos los hombres, que es la misión encomendada a la Iglesia y a los cristianos, no implicaba transformar el orden jurídico y social en esos términos. Eso es lo que ha resultado en occidente, y si, como antes se ha señalado, su precipitado último ha sido el estado de bienestar, no puede decirse precisamente que las consecuencias hayan sido negativas. Más bien puede afirmarse todo lo contrario, al menos en términos de rendimiento cultural, ya que en términos de fin específico de la Iglesia, que es la *salus animarum*, la salvación de

24 Cf. Edicto de Constantino de 3 de julio del 321. *Dies Domini*, n. 64.

25 *Dies Domini*, n. 27.

las almas, es imposible saber si los ha cumplido mejor occidente que oriente o una época histórica mejor que otra, y ni siquiera tiene sentido plantear la alternativa.

El rendimiento cultural del cristianismo en occidente también tiene sus limitaciones, que se ponen de relieve en la crisis de la modernidad y del modelo onto-teo-lógico, en el agotamiento de los paradigmas, aunque el agotamiento de los paradigmas no significa que han fracasado, sino, más bien a la inversa, que han tenido éxito y han dado su fruto. De todas formas, el mandato inicial, lo que constituye la Iglesia y el cristianismo, no se refería a esos rendimientos culturales. Entre otros motivos porque esos objetivos se pueden lograr y se han logrado y, con ello, podría considerarse de algún modo concluida también la razón de ser de la Iglesia, lo cual desde el punto de vista de su misión redentora carece por completo de sentido.

El cristianismo occidental no es la única forma posible de cristianismo, ni su modo de desarrollarse es el que “debe” corresponder a toda evangelización cristiana, pero esto lo hemos aprendido claramente en la posmodernidad. Por eso las señas culturales de identidad cristiana, que pertenecen al pasado del cristianismo occidental, no son señas universales, católicas, de identidad cristiana, ni su mantenimiento es condición de la catolicidad de la Iglesia.

Lo nuclear de la religión en general, y del cristianismo en particular es el culto. El culto conmemora y reproduce la creación y la redención, que no tienen carácter epistémico ni pragmático, sino poiético. La creación y la redención no tienen que ver con situaciones previas respecto de las cuales pudiera determinarse lo verdadero y lo falso o lo moralmente correcto o incorrecto, sino al revés, lo verdadero y lo falso y lo bueno y lo malo se determinan en función de la creación y la redención misma. Por eso el culto, que reproduce la creación y la redención, es lo esencial de la religión y pertenece también al orden de lo poiético.

El culto cristiano por excelencia es el día del Señor, y su celebración constituye las señas culturales de identidad cristiana verdaderamente universales, católicas. En la posmodernidad esas señas tienen un carácter accidental y periférico en la configuración del

orden social contemporáneo, pero precisamente por eso “continúa siendo un elemento característico de la identidad cristiana”²⁶.

Cuando la celebración del día del Señor pertenecía, por así decirlo, a la “naturaleza”, podía no constituir una identidad suficiente y por eso el solo hecho de “ir a misa los domingos” indicaba más bien deficiencia de la vida cristiana que excelencia de ella. Pero a medida que la revolución industrial transformó el “Dies Domini” en el *Weekend*, y sustituyó el “banquete fraterno” por el *lunch* y el “pan de la acción de gracias” por las diversas modalidades de *fast food*, el día del Señor pasó nuevamente del ámbito de la “naturaleza” al de la libertad y pudo empezar de nuevo a percibirse como seña existencial de identidad cristiana en lugar de como una seña cultural. La celebración eucarística aparecía otra vez, en una nueva perspectiva, como la esencia y la existencia del cristianismo, como lo sustancial de la buena nueva, como la buena nueva misma en su realización.

En efecto, ¿quienes son los cristianos y qué es ser cristiano, en la modernidad y en la posmodernidad? La respuesta es, precisamente, eso que en otro tiempo se ha considerado pobre y poco relevante, pero que ahora se puede advertir como comprendiendo lo esencial y excluyendo lo superfluo: los cristianos son los que van a misa los domingos, y ser cristiano consiste en ir a misa los domingos. Nada más, pero tampoco nada menos.

El cristianismo se puede configurar en términos epistémicos y oficialistas a partir del culto, en términos poiéticos y existenciales, o quizá de muchas otras maneras, dependiendo de la cultura en la que se incardine. Pero si el cristianismo de muchas culturas diferentes tuviera que reconocerse como uno, y los cristianos particulares de todas ellas tuvieran que certificar ante sí mismos y ante los demás su relación real con Cristo, el elemento de identificación sería la celebración del día del Señor. Al menos eso concuerda con el mandato recibido en la cena en que tuvo lugar el diálogo con Felipe ya mencionado: “Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros; haced esto en recuerdo mío” (Luc., 22, 19). Seguramente no hay criterio de identificación más evangélico.

26 *Dies Domini*, n.

Apéndice

Antonio Ruiz Retegui, pequeña biografía teológica. *In memoriam.*

- 1.- *Un libro y un homenaje.*
- 2.- *Profesores y maestros.*
- 3.- *Lo existencial y lo institucional.*
- 4.- *Los maestros oficiales. 1*
- 5.- *Los maestros privados.*
- 6.- *Doctrina moral y estructuras de pecado*

1. Un libro y un homenaje.

Antonio Ruiz Retegui nació en Cádiz, el 7 de septiembre de 1945, y murió en Madrid, el 13 de marzo de 2000, a consecuencia de una repentina hemorragia cerebral. Cursó la carrera de ciencias físicas con brillantes calificaciones en las universidades de Sevilla (1962-64) y Barcelona (1964-67). Como miembro de la Prelatura Personal Opus Dei se trasladó a Roma en 1967 para continuar sus estudios de teología. En 1969 se trasladó a Pamplona donde realizó la licenciatura en teología (1969-71) y el doctorado (1971-74). Tras su ordenación sacerdotal en 1971, desempeñó diversas funciones académicas y pastorales.

Desde 1974 fue profesor adjunto de “Antropología cristiana” en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Desde 1989, profesor agregado de “Teología moral” en la misma Facultad.

Desde 1984 hasta 1990, fue director del Departamento de Teología para universitarios de la Universidad de Navarra. Y desde 1982 hasta 1990, profesor de “filosofía de la religión y visión cris-

tiana del mundo” en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra.

A partir de 1990, tras ciertas desavenencias, causa baja en la Universidad de Navarra y se dedica a tareas pastorales en Madrid.

En 1993 es nombrado profesor extraordinario de “Teología moral especial” en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma). En 1995 es invitado a la facultad de Teología de Lugano (Suiza), para impartir un curso de licenciatura sobre el sentido antropológico de la familia.

En esos últimos años, alternaba sus tareas pastorales con las intelectuales en Madrid, y sus trabajos en Madrid con alguna que otra escapada a Roma, Suiza y Pamplona.

Antonio merece que se le honre en el mundo académico con un libro de homenaje porque fue un maestro, y ese es un tipo de persona tan poco frecuente, tan escaso, que cuando aparece genera el aprecio de quienes le rodean y cuando desaparece la nostalgia de cuantos le han conocido. Ahora hace falta aclarar qué es un maestro y en qué sentido Antonio lo era.

Antonio y yo coincidimos en la Universidad de Navarra a mediados de los 70. Antes nos habíamos encontrado a comienzos de los 60 en el Colegio Mayor Guadaira, en la Universidad de Sevilla, que fue cuando nos conocimos, y posteriormente en Roma en 1967. Pero cuando realmente llegamos a tratarnos a fondo y a una amistad que fue creciendo permanentemente fue en Pamplona en el segundo lustro de los 70. Trabajábamos en la misma Universidad y en la misma biblioteca, pero sobre todo vivíamos en la misma residencia de profesores de la Avenida de Pamplona, 2, entresuelo, Barañain-Navarra. La amistad fraguó entre nosotros dos, o mejor dicho, entre nosotros tres (porque también formaba parte de ella Luis Arechederra), a golpe de vivir y compartir los acontecimientos de la vida universitaria, y particularmente los de las facultades de Filosofía y Letras y Derecho, y los de la cátedra de Teología para universitarios.

En la Universidad de Navarra hay un maestro, decía Antonio, que es Polo, don Leonardo Polo. Hay dos, insistía yo, Polo y d’Ors, don Álvaro d’Ors (Luis generalmente prefería oír, y sólo de vez en

cuando daba su opinión, que solía ser sentenciosa, contundente y definitiva, y más divertida que solemne).

Don Álvaro d'Ors, en alguna de las tertulias que teníamos a veces los sábados por la tarde en su casa (único lugar de Pamplona donde valía la pena acudir en peregrinación cultural, según Luis) nos había contado que era muy rara la figura del maestro, del verdadero maestro. Que no se encontraban más que dos o tres por generación, y que él tenía la suerte de haber conocido a uno, Menéndez Pidal, aunque no fue maestro suyo.

Polo era un maestro porque no solamente enseñaba lo que se sabía, lo admitido como saber establecido, sino también lo que no se sabía y se indagaba. Era un maestro porque enseñaba haciendo transparente su vivir, que en gran medida era un vivir para el saber, para el pensamiento. Al enseñar filosofía enseñaba a dudar, a estar seguro, a preguntar, a enfadarse, a vibrar y a sufrir. Y también a tocar el cielo con las manos al exponer el pensamiento de Hegel o el de Heidegger, y al exponer su concepción del ser extramental y de la existencia extramental.

Don Álvaro d'Ors era un maestro porque cada año daba su prelección, su primera lección del curso, con toda solemnidad y luego la publicaba. Porque cada año, al editar el programa de Derecho Romano, incluía la relación de los alumnos a los que había calificado con matrícula de honor en las promociones anteriores. Porque explicaba sus lecciones y realizaba los exámenes con una exigencia y una justicia indiscutidas. Porque dirigía cada tesis doctoral dedicándole tanto tiempo como los doctorandos mismos. Porque asesoraba la investigación de sus colaboradores con esmero hasta dejarlos en las puertas de las oposiciones que facilitaban el acceso a las cátedras universitarias, sin entrar en la política de cátedras. Porque su casa y su familia estaban abiertas a sus discípulos, que podían compartir con ellos algunos de los momentos más entrañables. Porque siendo un hombre políticamente comprometido, y de un modo notorio, nunca hizo labor de captación política entre sus discípulos.

Pues bien, a su escala, Antonio era un maestro en estos dos sentidos. A su escala porque no ocupó posición alguna en el escalafón de los académicos españoles, y porque los títulos que tuvo según su

condición de sacerdote fueron Capellán Mayor de la Universidad de Navarra y profesor de Teología Moral y de Antropología sobrenatural en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y en el Ateneo Romano de la Santa Cruz. Su magisterio se ajustó plenamente a esos títulos, pero también, y en diversos sentidos, los desbordaba con mucho.

Antonio era maestro en cuanto a comunicar su vida intelectual y espiritual, y en cuanto a compartir la de los otros y las otras, como don Leonardo, y era maestro en cuanto a sugerir lecturas, libros y temas, y en cuanto a alentar aspiraciones de saber y de estudiar, como don Álvaro d'Ors. Para él un libro podía ser como un amigo, y desde luego, a los amigos nos hablaba de sus libros y de sus autores favoritos como de íntimos de toda la vida, llamándoles incluso por los apodos familiares con que los bautizaba al entrar en su círculo vital.

Por eso es un homenaje muy adecuado para él escribir algo en lo que pueda reconocerse y con el que pueda disfrutar desde esa eternidad a la que se marchó. Algo que si hubiera caído en sus manos le hubiese dado mucho que pensar, que dialogar. Algo que, entre otras cosas, hable de lo que es el magisterio, de la tarea del maestro, tal como el la describió en su ensayo sobre profesores y maestros, que publicó en la revista de la Facultad de Ciencias de la Información de La Universidad de Navarra , “Nuestro Tiempo”, todavía durante los 80. Allí dejó escrita su idea de que los profesores son los que enseñan lo que se sabe, los que transmiten los conocimientos disponibles, sin más, y los maestros, en cambio, son aquellos en quienes el saber está vivo, y vivo con la propia vida de ellos, de manera que transmiten lo que se sabe y lo que se indaga transmitiendo su vida, abriendo su alma.

2. Profesores y maestros.

Desde que en el siglo V antes de Cristo Platón planteara el debate sobre si la virtud puede ser enseñada, no se ha encontrado una respuesta definitiva y aceptable por parte de todos. Ante esa cuestión una respuesta negativa podría suscitar con perplejidad la pregunta: pero entonces, ¿qué es lo que enseñan los profesores de moral? Para salir del

paso podría contestarse que enseñan las teorías que se han formulado sobre la virtud o la teoría que consideran más destacable. Pero aún así, seguiría inquietándonos la pregunta acerca de la relación existente entre las teorías sobre la virtud y la virtud vivida, entre las doctrinas morales y la vida virtuosa.

Antonio era un maestro porque no sólo entraba a los problemas acuciantes y verdaderos, que a veces son poco frecuentados, sino porque además entraba por el flanco más inquietante y llegaba hasta las formulaciones más claras. Así es como afrontaba el problema de qué relación hay entre las doctrinas morales y la vida virtuosa, y sobre todo, más radicalmente, el de qué relación hay entre las formulaciones de la fe (las elaboraciones doctrinales de la fe) y la vida del creyente. No la vida virtuosa, sino la vida sin más.

Ese fue quizá su tema más recurrente, la relación entre fe y vida. No la relación entre el derecho y la sociedad, ni la relación entre el pensamiento y la realidad, que eran los temas de d'Ors y de Polo, sino la relación entre lo que creen los cristianos, lo que se les propone para ser creído, y lo que viven. Esa relación ha constituido frecuentemente un problema en la Iglesia, y a lo largo del siglo XX uno muy crucial, como vamos a ver.

Por lo que se refiere a nuestro debate sobre si la virtud puede ser enseñada, y a la relación entre las doctrinas morales y la vida virtuosa, el problema se clarifica un poco si en lugar de formularlo en abstracto lo formulamos en concreto. Si en vez de preguntarnos si puede ser enseñada la virtud en general nos preguntamos si pueden enseñarse la pasión por la literatura y la historia, el interés por el pensamiento y la vida de los grandes maestros y de la gente normal, la magnanimidad y la honestidad intelectuales para afrontar los problemas existenciales y los teóricos, la sencillez y la transparencia para describirlos y proponer soluciones, y si nos preguntamos si esa enseñanza afecta a la vida del que las aprende, la respuesta está más al alcance de la experiencia común.

Quizá no sabemos si la virtud se puede enseñar en general. Lo que sí sabemos es que, como el vicio, se contagia, y se contagia por contacto, por fascinación, por seducción, por emulación, por imitación y por repetición. Y algunos sabemos que Polo, d'Ors y Antonio contagiaban

amor al saber, capacidad de diálogo, constancia en el estudio, estilo de reflexión y de expresión, y un numero indefinible de trucos, manías, muletillas y tics, es decir de cualidades y capacidades que entran dentro de lo que se denominan hábitos operativos buenos y que constituyen la definición de virtud.

Antes de iniciarse en el trabajo intelectual, en la tarea de investigar y escribir, en la docencia y en la asistencia espiritual, es normal aprender una serie de reglas para la realización de tales actividades. Y una vez iniciada la actividad, en el ejercicio de aplicar las reglas aprendidas, es posible y es frecuente descubrir algunas nuevas. Las reglas que se aprenden antes y mientras se realiza el trabajo, se aplican prestando mucha atención a las realidades a que se aplican, para ver si las admiten pacíficamente o hay que modificarlas o incluso generar otras nuevas. También es posible aplicar esas reglas prestando poca atención a las realidades a que se aplican. Entonces se dice que las reglas se aplican mecánicamente o ciegamente.

A este respecto, y a propósito de la creación artística, Kant ponía el ejemplo de la diferencia entre una recta trazada con regla y otra a mano alzada. En la trazada con regla, el pensamiento y la mano han confiado todo su saber y pericia a un instrumento, la regla, que será la responsable y encargada de que la línea trazada sea verdaderamente recta. Si no lo es, la “culpa” es de la regla, o de algún movimiento fortuito que estorba el proceso del trazado.

Cuando se hace a mano alzada, el pensamiento y la mano no hacen abdicación de su saber y su pericia en ninguna herramienta. Es el conocimiento de lo que es una recta y la pericia manual los que se están ejerciendo en cada momento, de manera que los responsables de que la recta salga bien son ellos, el pensamiento y la mano. Si un movimiento brusco o cualquier otra cosa altera el proceso, el pensamiento y la mano pueden corregirlo. En cada segmento de la línea a mano alzada está presente y se percibe la actividad personal de quien la ha trazado. Y esa es la nobleza y el valor que le reconocemos a las cosas hechas a mano actualmente, en una época de proliferación de las herramientas.

Escribir un libro de teología moral, dar un curso de teología para universitarios, predicar una novena, ejercer la dirección espiri-

tual o asistir en confesión a un penitente es algo que se puede hacer con regla o a mano alzada.

Se hace con regla si se recogen unos cuantos manuales de teología, un par de guías prácticas para la predicación y la cura de almas y una compilación de ritos y rúbricas, se asimila su contenido y se traslada y desarrolla con un cierto orden en un papel, ante unos alumnos, ante un grupo de fieles en una celebración litúrgica o en los oídos de un penitente que se acusa de sus pecados.

Se hace a mano alzada cuando, conociendo bien los correspondientes textos de teología moral, de teología fundamental, de ascética, mística y espiritualidad, y las correspondientes praxis de cura de almas y de penitencia, se mira y se escucha lo que vive el auditorio, se pregunta a sus almas, se percibe lo que pueden demandar sobre comportamientos admirables y valerosos, sobre la proximidad o lejanía de Dios, sobre la relevancia de su Madre, o sobre su misericordia. Teniendo presente esa realidad de los interlocutores, ese conocimiento de las reglas, y esas realidades sagradas y profanas de las que se obtuvieron reglas y saberes, se ve en qué medida y cómo las reglas de los libros son aplicables, y en qué medida la realidad de los interlocutores presentes merece o exige modificar algunas de esas reglas o incluso generar otras nuevas.

Las reglas, el deber ser, surge siempre de la vida, de lo que es, porque el deber ser se funda en el ser y la norma se funda en la vida. Por eso, la modificación de las reglas ya establecidas y la generación de las nuevas es posible en la medida en que la vida de los alumnos, de los fieles y de los penitentes, es asumida en la vida y en el saber del profesor, del predicador, del guía espiritual, que a partir de aquellas reglas, de esas vidas y mediante su vivir y pensar, en fecunda comunicación, produce las novedades, y que por eso precisamente es, además de profesor, maestro.

Ese modo de proceder era la constante aspiración de Antonio Ruiz Retegui. A propósito de la antropología sobrenatural, de la teología moral, de la cura de almas y de la penitencia. Porque nunca se quedó conforme con la descripción que Luis hacía del decálogo y de los preceptos morales en general. Son como la lista del supermercado, decía, cuando vas a confesar dices: dos de esto, uno de esto, uno de aquello.

Antonio aceptaba esa caricatura. Porque era muy certera esa descripción del mal moral, del pecado, tal como se enseñaba a los

cristianos, como algo bastante extrínseco a sus afanes, anhelos y temores, como algo que sólo accidentalmente tenía que ver sus vidas y con sus actos.

Sabía que la moral no era eso, un catálogo del supermercado, y que la teología moral no tenía nada que ver con eso, pero siempre llegábamos a la misma conclusión. La Iglesia ha renovado la liturgia, y ha renovado la dogmática mediante la vuelta a la Escritura y a la patrística para mostrar mejor el fundamento de las formulaciones doctrinales. Pero no ha tocado la moral. ¿Por qué? Porque es lo más difícil, decía Antonio, porque no sabemos cómo hacerlo.

Pero ese es un problema que no solo afecta a la moral. Afecta a la Iglesia en general y al cristianismo todo. Afecta a las instituciones, y Antonio, Luis y yo lo percibíamos de un modo más o menos confuso. Porque vivíamos nuestro cristianismo con el máximo empeño existencial y a la vez con toda veneración por las instituciones cristianas, sobre las que volcábamos nuestros mejores afectos y nuestra mejor reflexión intelectual.

Los ajustes y desajustes entre el cristianismo existencial y el institucional marcaron decisivamente aquellos nuestros años juveniles, y por eso han estado siempre presentes en nuestra vida posterior.

3. Lo existencial y lo institucional.

La relación entre lo que se les propone a los cristianos para ser creído, y lo que ellos viven, ha constituido un problema en la Iglesia muchas veces, y a lo largo del siglo XX ha sido experimentado de un modo muy punzante. Pues bien, eso era especialmente cierto para nosotros tres.

Una línea recta se puede trazar a mano alzada o mediante una regla. Una regla es una institución. Las instituciones son procedimientos que se han mostrado fructíferos y útiles a la hora de hacer algo, y que cristalizan para asegurar la permanencia de esa eficacia y utilidad. Son conjuntos de normas con las que se han logrado determinados resultados, o con las que se quieren lograr.

La mayor parte de las revoluciones que han tenido lugar en el occidente moderno aspiraban a realizar los ideales de la libertad de

conciencia, de religión, de expresión, de mercado, de asociación, y han cristalizado en los derechos humanos políticos, o aspiraban a realizar los ideales de educación para todos, trabajo para todos, atención sanitaria para todos, pensiones y seguros de desempleo para todos, vivienda y ocio para todos, y han cristalizado en los derechos humanos sociales.

El conjunto de los derechos humanos no son instituciones más que en sentido amplio. Instituciones propiamente dichas son los centros de salud, los ambulatorios, los hospitales, y la Seguridad Social con su correspondiente ministerio, y también las escuelas, institutos y universidades, con todo el sistema educativo y su correspondiente ministerio. Instituciones son todos los organismos de la administración pública y todas las entidades privadas. Y todas las instituciones tienen el sino de que garantizan una potencia y un alcance máximos para atender a las demandas existentes, pero tienen muy escasa capacidad de atención a las demandas nuevas. Una regla sirve para trazar rectas de un modo perfecto y rápido, pero no para trazar otro tipo de líneas que resulten necesarias en un proyecto. Es más fácil crear instituciones nuevas que adaptar las ya existentes a las nuevas necesidades.

Los ideales que las revoluciones y los gobiernos convierten en instituciones se realizan más eficazmente que ningunos otros, porque las instituciones existen para la eficacia de las realizaciones. Pero al tener como objetivo la eficacia de la ejecución pierden el aliento moral, la inspiración espiritual que tenían cuando su logro era el único fin y el ideal de la acción y de la revolución. Una regla existe para trazar muchas rectas de un modo perfecto y rápido. Y las rectas trazadas así son perfectas y rápidas. La recta a mano alzada es imperfecta y lenta, pero en cambio es querida por sí misma en cada uno de sus segmentos.

Max Weber, que concibe la historia del occidente moderno como una historia de la burocracia y de la burocratización, describe esa diferencia de un modo muy expresivo. “Los héroes de la fe y la fe misma desaparecen o, lo que es más eficaz aún, se transforman en parte constitutiva de la fraseología de los pícaros y de los técnicos de la política [...] Aquí, como en todo aparato sometido a una jefatura, una de las

condiciones del éxito es el empobrecimiento espiritual, la cosificación, la proletarización espiritual en pro de la 'disciplina'. El séquito triunfante de un caudillo ideológico se transforma con especial facilidad en un grupo completamente ordinario de prebendados" (Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1980, p. 173).

Las instituciones sustituyen la razón práctica, cuya tarea es descubrir ideales, formularlos y proponer su realización, por la razón técnica, cuya tarea es alcanzar los fines preestablecidos de un modo certero y rápido. Por eso la disciplina es la virtud de la razón técnica. Lo que se elogia en un ejército disciplinado es su capacidad de ejecutar las órdenes por problemáticas que puedan parecer. La tropa está para ejecutar las órdenes, no para discutirlos. Para eso están justamente los políticos, los hombres del estado mayor.

Actualmente, ningún otro caso ilustra mejor el ajuste entre el orden existencial y el institucional que el ejército, que además también nos afectaba de modo directo e indirecto. Cuando a comienzos del siglo XIX Napoleón institucionalizó el servicio militar obligatorio, inventó el procedimiento para que cada pecho francés proclamara los ideales de libertad, igualdad y fraternidad y los defendiera incluso con la propia vida si era preciso. A su vez, para quienes compusieron y cantaron la marsellesa, para el pueblo de Francia quizá, el ejército era la realización de su unidad, de su disposición a la lucha en pro de los ideales. Se puede decir que lo que hizo Napoleón mediante el ejército fue nacionalizar temporalmente la libertad y la vida de los ciudadanos, y establecer el derecho a hacerlo, con lo cual lo que hizo realmente fue "nacionalizar" la nación y con ello crear la nación-estado.

Durante el siglo XIX y el XX los países occidentales han nacionalizado temporalmente la vida y la libertad de sus ciudadanos, es decir, han convertido esas vidas y esas libertades en herramientas, en reglas para trazar demarcaciones y fronteras de un modo rápido y eficaz, y han convertido la imaginación y la inteligencia de todos ellos en disciplina. Pero a comienzos del siglo XXI la defensa de la autonomía e integridad del territorio se realiza más eficazmente sin recurrir a la tracción animal, mediante un tipo de armamento, un tipo de logística y una rapidez de movimientos que no sólo hace innece-

saría la institución del servicio militar obligatorio, sino que la hace también inútil e insostenible.

Cuando Luis y yo hacíamos el servicio militar, todavía en el franquismo, era ya muy perceptible que dicho servicio no tenía ningún sentido. No sólo que no lo tenía para nosotros, que no éramos profesionales del ejército, sino también que tampoco lo tenía para los militares. Para ellos era mucho más evidente que para nosotros, y así lo manifestaban en conversaciones amistosas y francas, que el ejército no estaba en condiciones de entrar en guerra ni siquiera en África, y que la defensa de la integridad del territorio corría más por cuenta de la obsolescencia de las guerra tradicionales que por cuenta de un ejército como el español. Todos mis esfuerzos por encontrarle un sentido a la institución, para generar un ámbito en el que fuera posible la ilusión profesional de los militares, desembocaban en el vacío ante la ternura agradecida de ellos. No te esfuerces, Jacinto, la única solución a este problema es la liquidación del ejército tal como ahora existe, me decía Fernando de Meer Lecha-Marzo, descendiente de militares de alto rango, amigo y compañero de la residencia de Barañain.

Los cambios sociales y técnicos son causa y efecto de la obsolescencia del ejército napoleónico. Por eso, en una dirección diferente a la de Napoleón, la nación se reprivatiza, y el segmento nacionalizado de vidas y libertades de los ciudadanos, también.

Así es como se ve el proceso una vez que ha terminado y una vez que la vieja institución ha sido sustituida por los ejércitos profesionales. Pero antes de eso, mientras se ponderaba y se deliberaba sobre el tránsito de un tipo de institución militar a otra, desde dentro de la nación y desde dentro del ejército, los analistas del problema podían ser considerados como traidores a la patria o bien como traidores al progreso.

A diferencia de Luis, Antonio no era especialmente sensible a las nacionalizaciones y las nacionalidades, de manera que las reprivatizaciones de la nación no le afectaban especialmente. Pero en cambio sí que le afectaban, y mucho, las reprivatizaciones de la religión, de la conciencia, del riesgo moral, del pecado, del más allá y de la salvación eterna. Las diversas alteraciones y obsolescencias institucionales te-

nían repercusiones existenciales en todos nosotros, nos afectaban personalmente. Y tanto más cuanto menos recursos intelectuales teníamos para comprenderlas, para concebirlas al menos como posibles. En buena medida la amistad de los tres fraguó también en el intento de obtener interpretaciones de esos cambios que nos permitieran afrontarlos, en el intento de pensar esos terremotos institucionales.

La reprivatización de la religión era ya, en el segundo lustro de los 70, lo que menos nos afectaba. Por esas fechas ya pertenecían al pasado la carta del cardenal de Milán, Montini, a Franco pidiéndole la desconfesionalización del Estado por el bien de la Iglesia, para afianzar la reputación de ella como verdadera impulsora y garante de las libertades. Quedaba ya atrás también la imagen de la Iglesia que había sido debatida en la campaña electoral de John F. Kennedy, el primer católico que llegaba a la presidencia de los Estados Unidos. Para algunos de sus partidarios, la Iglesia era valedora verdadera de la libertad y para algunos de sus adversarios lo era sólo por estrategia y cuando estaba en minoría. Sobre ese debate había hecho su tesis Jaime Planell, otro de los inquilinos de la residencia de Barañain. Quedaba atrás también la carta que yo había escrito a mi antiguo profesor de Lógica, don Leopoldo Eulogio Palacios, recriminándole respetuosamente por su alegato contra Pablo VI y en favor de Monseñor Lefèvre en la tercera de ABC.

En el segundo lustro de los 70 la nueva constitución española cumplía el deseo de Montini, por entonces ya Pablo VI, sin especiales traumas para la mayoría de las conciencias españolas. Podíamos hablar con cierto engreimiento de desconfesionalización y adaptación a los tiempos modernos, como hablábamos de la constitución de los Estados Pontificios después del cautiverio de Avignon a mediados del siglo XV, y de su pérdida en 1870. Con el engreimiento que da la comprensión en la lejanía histórica de un episodio que vulneró muchas conciencias y sobre el que uno, desde la barrera, se siente triunfador.

Pero había otros terremotos institucionales de los que no estábamos tan a cubierto. En concreto había uno que iba a tener un alcance de amplitud imprevisible, y era el de la reprivatización de la salvación eterna.

La Iglesia había condenado más de una vez la interpretación radical de la máxima *extra Ecclesia nulla salus*, fuera de la Iglesia no hay salvación, y aunque había conciencia de que la gracia y la misericordia divinas actúan por todas partes, había también la certeza de que el concesionario oficial era la Iglesia, y prácticamente en régimen de monopolio. A Antonio le producía especial regocijo, como si se tratase de una de las clásicas paradojas lógicas, que precisamente los intérpretes radicales de esa máxima hubieran quedado “fuera de la Iglesia”.

Pero cuando el “fuera de la Iglesia” se experimentó cada vez más amplio, más cercano y más lleno de personas normales y buenas, y cuando el ecumenismo empezó a pedir paso en serio, es decir, cuando la sociedad empezó a hacerse realmente multicultural, entonces la reprivatización de la salvación eterna fue ganando terreno como la única opción razonable.

Pero la reprivatización de la salvación eterna, es decir el reconocimiento o la proclamación de que la salvación puede encontrarse en todas las confesiones y en todas las comunidades, incluso entre quienes no tienen ninguna religión, implicaba también, de un modo u otro, la reprivatización del más allá, es decir, la vigencia social de diferentes concepciones de la vida ultraterrena, y la reprivatización del pecado, del riesgo moral y de la conciencia.

Desde Durkheim hasta el momento presente, un siglo de investigaciones sociológicas y antropológicas ha puesto de manifiesto que hay creencias cuyo arraigo y firmeza depende del número de personas que las comparten. Ha hecho patente que hay ideas que, para que uno pueda creerlas con firmeza, ha de creerlas con mucha gente, con todo el mundo, y si no, no las puede creer del todo. Entre ellas se encuentran particularmente las que se refieren al más allá, pero también las que se refieren al pecado y al riesgo moral. La claridad y la certeza de las ideas sobre tales extremos, no es sólo una cuestión de corrección lógica, de fe o de gracia sobrenatural, sino también, y principalmente, del grado de cohesión e integración en la sociedad. Pero todo eso ni Antonio ni Luis ni yo lo sabíamos por entonces.

Conocíamos la tesis de Monseñor Lefèvre: el Concilio Vaticano II es la Revolución francesa dentro de la Iglesia, y, por eso, la destrucción de la Iglesia. Y nos llenaba de inquietud. La cuestión era si

podía seguir existiendo la Iglesia cuando se proclamaban las libertades individuales en el centro de la comunidad eclesial. Si la gran ebullición de novedades y experimentos eclesiales, subsiguientes al concilio Vaticano II, no era más que afán de novedades, ingenuidad, errores inadvertidos o incluso propuestas abiertamente heréticas y cismáticas formuladas a veces con mala fe. La tesis de que “el humo de Satanás” se desprende por entre los resquicios de la Iglesia desde dentro de ella misma, según una expresión que el propio Pablo VI había hecho suya, llenaba de inquietud a muchas conciencias cristianas, y entre ellas a las nuestras.

La proclamación de las libertades individuales fue percibida, en algunos ambientes y momentos, como una amenaza para la Iglesia mucho mayor que la entrada de Garibaldi en Roma y la liquidación de los Estados Pontificios en 1870. ¿Tendría razón Lefèvre?

De hecho, la abolición de prácticas religiosas tradicionales, la alteración de la disciplina de los sacramentos, las innovaciones artísticas en la liturgia, y otros acontecimientos por el estilo, a veces los vivíamos como actos de terrorismo eclesiástico que nos afectaban tan profundamente como los actos de terrorismo civil que por aquel entonces estaba perpetrando ya la ETA en Navarra y el País Vasco.

Para Antonio, para Luis y para mi, que éramos jóvenes recién doctorados, y que nos iniciábamos en nuestra carrera docente, aquello era la guerra. Y la paz era para nosotros asunto del pensamiento, de comprender las cosas, de explicarnos los acontecimientos, y eso era lo que podíamos transmitir también en nuestra docencia. Pero en este frente nosotros, para nosotros, no teníamos maestros. Teníamos que encontrarlos y los encontramos.

4. Los maestros oficiales.

A finales de los 70 Antonio y yo nos ausentamos de Pamplona. El se marchó a Valencia a desempeñar diversas tareas de su ministerio sacerdotal y yo me fui a la Columbia University de New York, con una beca de Fundación Ford, para empapuzarme de la antropología americana. Y a comienzos de los 80 volvimos a encontrarnos de nuevo en la Universidad de Navarra.

Habíamos vivido con gran expectación la muerte de Pablo VI, y las elecciones de Juan Pablo I y Juan Pablo II para el pontificado. Por otra parte, habíamos vivido la época de Adolfo Suárez y la arrolladora emergencia del socialismo en España sin sobresalto, y teníamos la convicción de que en España no había ocurrido nada grave y no ocurriría nada grave, sino todo lo contrario. No había entre nosotros inquietud por el futuro del país, pues aunque el golpe de estado del 23 de febrero de 1981 nos sobresaltó a todos, la normalidad y la confianza se restablecieron tan pronto que no hubo lugar para inquietud estable. Estábamos convencidos de que en España todo marchaba bien. Pero la Iglesia era otra cosa.

Juan Pablo II había despertado en nosotros grandes expectativas, incluso grandes esperanzas. Como si implícitamente creyéramos que él podría pilotar de algún modo los terremotos institucionales que tenían lugar en la Iglesia. Y pusimos en común nuestras impresiones sobre sus libros, homilías, encíclicas y discursos.

Uno de los primeros acontecimientos clave para nosotros fue el discurso en la Sede de las Naciones Unidas de Nueva York el 2 de octubre de 1979. Yo había corrido Broadway arriba y abajo con todo mi entusiasmo porque a Juan Pablo II se le prodigaba el mismo recibimiento que a los astronautas, recibiendo sus bendiciones y sintiéndome un triunfador. Y luego el Discurso.

Una proclamación clara, solemne, contundente e inequívoca de los derechos humanos, de las libertades individuales. Lefèvre no tenía razón. O mejor dicho, la Revolución francesa dentro de la Iglesia no era una amenaza para la Iglesia, sino todo lo contrario, la liberación de carismas y fuerzas espirituales que no habían tenido cauces para manifestarse.

Don Álvaro d'Ors, en una de esas tertulias de los sábados, y aludiendo a ese discurso, comentaba con su resignada reciedumbre que este no era un Papa que le cayera simpático a la Comunión Tradicionalista. Habrá que esperar otro Papa, otros tiempos. Este es el que la Iglesia necesita ahora.

En las Navidades del 80 Luis me dio a leer el discurso a los científicos alemanes pronunciado el mes de noviembre en la catedral de Colonia. Ese otoño nos habíamos trasladado a vivir al Colegio Mayor

Belagua. El texto del discurso lo había reproducido íntegramente la revista *Nuestro Tiempo*. El Romano Pontífice, en nombre de la Iglesia, pedía perdón a la comunidad científica por las extralimitaciones de la Iglesia en el caso Galileo, pedía perdón por las ingerencias de la Iglesia en el desarrollo de la ciencia, proclamaba la libertad de expresión y de pensamiento y prometía que en adelante no atentaría contra esas libertades ni contra ese progreso. Ciertamente Lefèvre no tenía razón. Las libertades individuales no eran una amenaza para la Iglesia sino una garantía para su corrección política y para su fecundidad.

Antonio, que leía a Juan Pablo II más que nosotros dos, con frecuencia venía a mostrarnos pasajes de textos pontificios como tesoros inauditos.

Mira, aquí dice, y citando a Santo Tomás, que si hay un conflicto entre la autoridad legítima y la propia conciencia, uno debe seguir siempre su propia conciencia. Lo importante no es sólo que eso lo diga Santo Tomás. Sino que lo recoja él, lo refrende y lo proclame.

Juan Pablo II se nos aparecía como el Papa que, a la altura de 1982, había proclamado todos los ideales emblemáticos de las diversas corrientes de la derecha y de la izquierda cristianas, legitimándolos todos y facilitando que esas corrientes diversas se mirasen con compañerismo más que con enemistad. Y así lo declaré yo en el número que la revista *Nuestro Tiempo* dedicó a los primeros años del pontífice, y para el que nos pidió colaboración a un buen número de profesores de la Universidad de Navarra.

Pero eso no resolvía todos los problemas ni allanaba todos los caminos. Un día de esos de comienzos de los 80, delante de la Biblioteca, Luis me dijo que Antonio había vuelto de Valencia y quería hablar conmigo. Ha vuelto y se queda, y te está buscando.

Y en efecto nos encontramos. Tenía en su alma toda la inquietud que no le produjo el golpe de estado del 23 de febrero en el mundo civil, y que sí le produjo lo que para él fue una especie de golpe de estado en la comunidad eclesial, a saber, el nombramiento como Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe a Joseph Ratzinger a comienzos de los 80. El segundo de a bordo de la nave de Pedro, y el máximo responsable de la fe de la Iglesia, era un teólogo.

go cuyas publicaciones y cuyas ideas eran consideradas desde ciertas perspectivas como gravemente peligrosas para esa misma fe.

No se trataba solamente de que las diferentes corrientes y tendencias de la comunidad eclesial pudieran mirarse amistosamente entre ellas, ni se trataba solamente de que quedase desautorizada cualquier descalificación que una pudiera lanzar sobre otra. Se trataba de que los supuestos desde los que podía considerarse a un teólogo como peligroso quedaban anulados como claves para valorar la corrección religiosa de cualquier propuesta cristiana. ¿Dónde están y cuáles son los criterios últimos de la fe de la Iglesia?

Había que acercarse más a Ratzinger, conocerlo, estudiarlo, y Antonio lo hizo con empeño y pasión. Había varias interpretaciones posibles de su nombramiento. Que el Papa quiere que la Iglesia tenga la apertura intelectual y doctrinal del teólogo germano. Que el Papa quiere tener cerca y controlados a los más listos y díscolos, y darles responsabilidades, para que se muestren más circunspectos en sus escritos y actuaciones. Que el Papa ha escogido al más brillante de los teólogos “progres” porque sabe que es el que más fiel ha sido siempre a Roma. Etc. Porque había más interpretaciones.

Antonio comenzó a leer a Ratzinger, a Pepe, como empezó a llamarle a partir de entonces. Y le entusiasmó tanto que no paró nunca de estudiarlo, citarlo, escucharlo y regalar sus libros. A mi me regaló dos, la *Introducción al cristianismo* y la *Escatología*, y les puso una dedicatoria alusiva a nuestros propios enfoques y concepciones.

“Choza, aquí está bastante clara la quintaesencia de Pepe. No está precisada del todo, habrá que completarla, en lo que se refiere a la Antropología cristiana, con la *Escatología*. Pamplona, 30.3.84”

Y en la *Escatología* puso, “Choza, aquí tienes más maduro el desarrollo de lo que expone en la *Introducción al cristianismo*. Pamplona, sin fecha.”

En la *Introducción al cristianismo* Ratzinger hacía una interpretación del relato del juicio final a las naciones, que recoge el capítulo XXV del Evangelio de Mateo. Venid vosotros a la vida eterna, porque tuve hambre y me disteis de comer, etc.

Todas las proclamaciones doctrinales y dogmáticas sobre la Iglesia como único camino de salvación, del conocimiento de Cristo y

de la fe en Él como requisito imprescindible para la vida eterna, solemnemente definidas en los correspondientes concilios y recogidas en los correspondientes párrafos del Denzinger, aparecían con una nueva luz bajo la mirada de Ratzinger. La Iglesia es la comunidad de los que reconocen, siguen y confiesan a Cristo, pero quienes reconocen, siguen y confiesan a Cristo, y que a su vez son reconocidos y confesados por Cristo mismo en el último día son los que han dado de comer a los hambrientos y de beber a los sedientos, los que han visitado y acompañado a los enfermos y encarcelados. Es decir, los que han practicado la misericordia con entrañas de misericordia.

Pero entonces, ¿qué sentido tiene la idea de que la Iglesia dispensa la salvación eterna casi en régimen de monopolio? Pues un sentido similar al del ejército napoleónico en las sociedades que constituyen el concierto mundial en el siglo XXI.

Pero entonces, ¿quiénes son los que están fuera de la Iglesia? Pues, como decía la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, “aquellos que pudiendo y debiendo estar dentro de la Iglesia no lo están”. Este era el principio que presidía también el nuevo Código de Derecho Canónico, promulgado en 1983, y que habíamos oído glosar con pericia y sutileza jurídica. Según esa definición de lo que es estar fuera de un determinado ámbito, no se puede decir que uno está fuera de la luna. Y así es, porque si uno no es de las personas que puede y debe estar en la luna, el no estar allí no puede interpretarse como un estar fuera de ella.

Se podía seguir manteniendo que fuera de la Iglesia no hay salvación, si es que se prefería ese enfoque del problema, pero ahora la Iglesia no controlaba el acceso a ella en régimen de monopolio. Más bien lo difícil ahora era estar fuera.

A Antonio las cuestiones jurídicas no le interesaban ni le afectaban especialmente, aunque sí las cuestiones morales, pero otra cosa nos ocurría a Luis, que ya era Profesor adjunto de Derecho Civil en la Cátedra de don Amadeo Fuenmayor, y a mi, que ya había obtenido la licenciatura en Derecho Canónico y había descubierto los universos jurídicos de la mano del propio d’Ors y de Fuenmayor, de Pedro Lombardía y Javier Hervada, de don Carmelo de Diego y de otros juristas insignes. A Luis y a mi las cuestiones jurídicas nos afectaban,

porque ya por entonces para nosotros el derecho era el reconocimiento y la expresión de la verdad de la vida. Y a Antonio las cuestiones jurídicas le afectaban en su vertiente moral, porque ya por entonces para él la moral era también, si bien con un enfoque diferente, el reconocimiento y la expresión de la verdad de la vida.

Desde luego, entonces no percibíamos, con esta nitidez que da la reflexión y con la carga interpretativa que frecuentemente tiene el recuerdo, que nuestra actitud y nuestra posición respecto de la teología, la filosofía y el derecho fuera tan existencial. Sí, en cambio, que la vida tenía una relevancia máxima en esos tres ámbitos.

Posteriormente nuestras trayectorias profesionales se separaron, y nuestros derroteros biográficos siguieron también rumbos divergentes, pero la amistad y la comprensión mutua continuaron inalteradas. Porque esa prioridad que concedíamos a la vida en relación con los saberes que cultivábamos, y ese indeclinable enfoque existencial, nos daba una cierta unidad de ánimo, una cierta unanimidad, a la hora de plantear los problemas y de afrontar las posibles vías de solución. Ese modo nuestro de referirnos a las cuestiones vitales, lo describía Alejandro Llano, otro de los moradores de la residencia de Barañain, con la expresión “es que Chozza, ve”, o “es que Luis, ve”. Con ello aludía a las dos categorías en que jocosamente habíamos dividido a los profesionales del mundo académico, a saber, “los que ven” la realidad y los problemas, los describen y proponen soluciones, y los que hacen comentarios, glosas e interpretaciones a lo que han dicho los primeros.

Por esa sintonía de enfoques y de planteamientos, Antonio, Luis y yo siempre nos buscábamos, siempre nos contábamos lo que habíamos vivido y lo que habíamos pensado, y siempre encontrábamos comprensión en los otros.

También por ese tipo de enfoques y planteamientos Antonio fue seleccionando una serie de maestros que no estaban constituidos en autoridades oficiales dentro de la comunidad eclesial, y cuyos libros fueron parte importante del alimento y de la luz con que nutrió y alumbró su existencia hasta los últimos días.

5. Los maestros privados.

A partir del curso 1981-82 yo me trasladé a Sevilla, y ocupé allí la cátedra de Antropología filosófica junto a mi maestro don Jesús Arellano, mientras Antonio y Luis continuaron en Pamplona. Luis obtuvo luego la cátedra de Derecho civil de la Universidad del País Vasco, y estuvo en San Sebastián algunos cursos, pero luego volvió a la Universidad de Navarra, cuando ya fue imprescindible buscar recambios para los Profesores Fuenmayor y Sancho Rebullida. Y Antonio se quedó también allí hasta 1990, en que dejó Navarra y la Universidad para trasladarse a Madrid.

Conmigo se incorporó también a la Universidad de Sevilla en 1982 Javier Hernández-Pacheco, que había hecho su segunda tesis doctoral en filosofía en la Universidad de Viena y antes había sido discípulo de Rafael Alvira, que a su vez se había trasladado de la Universidad Complutense de Madrid a la de Navarra. Yo viajaba con frecuencia a Pamplona, para supervisar el Departamento de Psicología y Antropología, que gestionaba y cuidaba con esmero Jorge Vicente, y para dar clases en la Facultad de Teología. Se establecieron relaciones de colaboración e intercambio entre las facultades de Filosofía de las dos universidades, Javier comenzó a frecuentar la de Navarra, yo le presenté a Antonio y entre ellos surgió una amistad y un trato como el que Antonio mantenía desde años atrás con Luis y conmigo. A partir de entonces Antonio compartió también con él sus lecturas y sus experiencias.

Hay varias grandes figuras del pensamiento contemporáneo que han sido los grandes maestros e interlocutores de Antonio, a saber, Guardini, Balthasar, De Lubac, Elliot, Lewis y Newman. Un conjunto de ases que siempre tenía en la manga, y gracias a los cuales pudo interpretar el mundo y su vida de un modo lo suficientemente comprensible como para poder aceptarlo y aceptarse, como para no volverse loco. Es decir, gracias a ellos pudo desplegar unos comportamientos y unas actitudes de esperanza y de fe en lugar de hundirse en la desesperación y en la oscuridad del absurdo, y gracias a eso había también optimismo en su caridad, en su amor.

No tiene nada de sorprendente, después de lo que he dicho sobre el enfoque existencial con que encaraba la realidad y los proble-

mas, que sus maestros fueran esos. Si hay algo que pueda identificarse como un rasgo común de todos ellos es su planteamiento existencial de la vida y de la teología, y, quizá por eso, el ser hombres de estudio, y no de acción, de organización y de mando. Son también hombres ajenos a cualquier aparato, o en conflicto con él. Hombres tan bien dotados para percibir la realidad y para interpretarla, que precisamente por eso no podían desarrollar como una de sus virtudes destacables la disciplina, esa disciplina en sentido weberiano mediante la cual las instituciones funcionan.

Ya durante los 60 y los 70 Guardini había sido un punto de referencia para nosotros. Él había abierto los cauces de la teología existencial y había sido el primero en enseñar, desde su cátedra en la Universidad de Munich, que el cristianismo no era un sistema de dogmas, ni un código de prescripciones morales, ni un repertorio de ritos, sino estrictamente una relación personal con una persona, Jesús el Cristo. Esa era la verdad del cristianismo y así lo propuso con un libro cuyo título ya había hecho célebre un siglo antes Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*.

Pero en la década de los 80, ya con Juan Pablo II en la sede de Pedro, la figura de Guardini adquiría nuevos perfiles. Uno de los biógrafos de Karol Wojtyla escribió que había sido necesario que la sede de Pedro la ocupase un eslavo para que por fin un Papa comprendiera a Dostoiewski. En efecto, ni Pío XI ni Pío XII habían tenido especial sensibilidad para esos planteamientos espirituales, ni, por tanto, para ese minucioso estudio que Guardini había dado a la imprenta titulado *El universo religioso de Dostoiewski*. Tales planteamientos existenciales triunfaban exhibiendo una santidad y una inocencia incontestables al margen de la normativa moral y de la dogmática oficial. Por eso chocaban con la enseñanza oficial y por eso la autoridad legítima los miraba con recelo.

Guardini había dedicado otro estudio del mismo estilo a las *Elegías de Duino* de Rilke, que para nosotros fueron de un valor máximo. También yo, mediante un análisis de esas elegías, había hecho un estudio de la crisis de nuestro tiempo y de nuestra sociedad, de nosotros mismos, que Antonio y yo habíamos utilizado para aclararnos nosotros y para abrir espacio a nuestros alumnos.

Guardini, Dostoiewski y Rilke, al igual que Husserl, Scheler y Heidegger, latían en los escritos de Juan Pablo II, que progresivamente iba adquiriendo dimensiones más gigantescas en nuestro mundo intelectual y personal.

Pero ese reconocimiento por parte de un Papa llegó demasiado tarde para Guardini, que vivió en una época en que se reafirmaba la neo-escolástica y en la que la hegemonía de los enfoques tradicionales no dejaba resquicio para innovaciones de índole existencial. Desde Pio IX y León XIII la Iglesia, desconcertada ante los desarrollos intelectuales y filosóficos, se había replegado hacia la escolástica medieval y hacia Tomás de Aquino en particular.

El propio Guardini lo sabía, y así lo refiere en su *Autobiografía*, que Antonio conocía casi de memoria y de la cual me recitaba pasajes según fueran pertinentes en la situación. Mira lo que dice. Cuando concluidos sus estudios oteó su horizonte para dirigir sus pasos por un camino transitable, había dos posibilidades, hacer carrera institucional o hacer carrera intelectual. Entonces se pedía una beca de ampliación de estudios. Si a uno le daban la beca, es que no se contaba con él para nada, y que el único camino era el estudio. Cuando le dieron la beca, sabía ya cuál sería su futuro.

Otro de los grandes maestros de Antonio fue De Lubac. Junto a los teólogos alemanes como Ratzinger, Guardini y algunos otros, Henry De Lubac y el grupo de los jesuitas de Lyon constituyen otro de los motores de la renovación de la teología católica del siglo XX, por su actualización de la Patrística y su asimilación de la historia. Como Ratzinger y el propio Wojtyla, De Lubac fue uno de los grandes artífices del Vaticano II, pero eso fue en los 60. Treinta años antes las cosas eran de otro modo.

El jesuita francés había escrito *Le surnaturel*, obra con la que abría nuevos planteamientos teológicos y en la que asumía supuestos de la ciencia y la cultura contemporáneas, y que recibió una dura reprimenda por parte de Pio XII. El modo en que De Lubac reaccionó fue siempre admirado y proclamado por Antonio a todos los niveles. Tras las actuaciones de Pio XII en relación con su obra, De Lubac escribió su *Meditation sur l'Eglise* en la que explicaba y fundamentaba el acatamiento que los fieles deben a la Iglesia, y a partir de la cual guardó silencio

como teólogo y como investigador, hasta que otra vez, ya próximo el Concilio Vaticano II, la autoridad de la Iglesia volvió a requerir su trabajo. A De Lubac, el reconocimiento no le llegó tan tarde. Hombre clave en la renovación eclesial, fue nombrado cardenal en 1985. Antonio aprendió de De Lubac veneración por la patrística y por la historia de la Iglesia, audacia intelectual y disciplina de obediencia y acatamiento a la autoridad.

Junto a estos, otro tercer teólogo enmarca las coordenadas intelectuales de Retegui, Hans Urs von Balthasar. También el suizo tuvo sus problemas con el orden institucional, también se trata de un hombre plenamente dedicado al estudio y también su obra ha sido de amplia repercusión en la Iglesia católica. Pero a él el reconocimiento intelectual le llegó a tiempo de proporcionarle justas satisfacciones, y recibió el capelo cardenalicio también en el 85.

Los dos primeros libros que Antonio me regaló de él fueron el volumen 1 y el 3 de *Gloria. Una estética teológica*. En el tomo 1 me puso esta dedicatoria: “Jacinto, aquí tienes los principios para un enfoque teológico ‘nuevo’ con el que sintonizas bastante. Antonio, 21.10.87”, y en el 3, esta otra: “Jacinto, aunque es el tomo 3, quizá sea uno de los más expresivos. Verás que conecta con los intentos comenzados con Guardini y con algo de lo que hemos hablado. A.R.Retegui, 21.10.87”

Antonio y yo nos habíamos dicho muchas veces que el fundamento del conocer y del querer, en el orden existencial, es la belleza, y que a su vez la belleza es el modo, el único modo, en que resulta amable el imperio de la norma. La base de la ética no podía ser otra que la estética si es que el amor surge de la belleza y si es que el amor tiene que serlo todo en todo.

Esa era la inspiración de Balthasar, y esa era la de Antonio, que puso como título a su último libro *Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología cristiana*. Balthasar recogía los enfoques existenciales de Guardini y además los contextualizaba de un modo sistemático e histórico según los diferentes momentos de la historia de la Iglesia, de la filosofía y de la teología. Balthasar había recibido el premio Pablo VI de Teología, el equivalente al Nóbel en el mundo de la teología católica, y sus monumentales obras *Gloria, una estética teológica* y *Teodramática* habían sido comparadas por Juan Pablo II con la *Summa Theologiae* y

la *Summa contra Gentes* de Tomás de Aquino, y eso le daba a su pensamiento una autoridad que nos llenaba de firmeza

Con sus escritos y sus palabras Juan Pablo II abría a todos los lenguajes y corrientes filosóficas los depósitos doctrinales del cristianismo, que ahora podían ser pensados y expresados según las diferentes modalidades que había adoptado la actividad intelectual en occidente. Eso era muy de agradecer después de la orientación que habían recibido los estudios teológicos desde León XIII hasta Pío XII, y que afectaba a los seminarios y universidades de la Iglesia todavía en la segunda mitad del siglo XX.

De hecho, para Antonio esa apertura llegó ya tarde, porque para entonces su repertorio de herramientas conceptuales se había consolidado ya en la escolástica tomista. A propósito de eso, y en medio de la lectura de su libro *Pulchrum*, le escribí: “¡Qué pena que las cosas interesantes que tienes que decir vayas a fundamentarlas en la metafísica moderna, en el sujeto trascendental y en la noción de naturaleza! Al hacer eso, lo interesante queda sepultado por un lastre de conceptos que impiden percibir lo vivo. ¡¡ Cuándo podréis libraros de todo eso, como Guardini, Barth, Rahner, Ratzinger, Balthasar, etc.!!”

Si Antonio hubiera conocido la fenomenología, que es la corriente filosófica con la que se inicia el siglo XX y la que abre los cauces para el existencialismo primero y para la hermenéutica existencial después, hubiera disfrutado de las mejores herramientas para dar expresión adecuada a su vida personal e intelectual.

De todas formas, Juan Pablo II fue desde el principio, y durante toda la vida de Antonio, la apertura a todos esos enfoques. Juan Pablo II, que ya había sido enjuiciado como un hombre abierto en política exterior y extremadamente conservador en política interior, que en no pocos aspectos había reforzado mucho la disciplina interna de la Iglesia, y que por eso era visto como “regresivo” por amplios sectores de la opinión pública, para nosotros seguía siendo el hombre de la gran apertura y de la libertad intelectual.

Junto a los teólogos, fueron los literatos quienes brindaron a Antonio herramientas y cauces de expresión, y quienes constituyen el otro gran pilar de su mundo interior, ese mundo donde él vivía y que echaba siempre hacia los espacios exteriores para que “su gente” sintiese el universo ensanchado con voces más íntimas, como decía Rilke.

De entre los literatos hay dos con los que sintonizaba completamente, T.S. Elliot y C.S. Lewis. Los dos consagraron su obra intelectual y su vida al cristianismo, que consideraban como el alma de occidente, y suministraron a Antonio muchas claves para su propia comprensión del mensaje cristiano y su sentido en la historia. Los dos fueron hombres de estudio, solitarios y desgraciados. Elliot hasta los sesenta años ya entrados, en que, tras contraer matrimonio con su secretaria, pudo exclamar “por fin, feliz”, y disfrutar de ello algún tiempo. Lewis fue feliz los breves años de su matrimonio también con una discípula, cuando ya era mayor, pero la muerte prematura de ella le sumió de nuevo en la soledad y en el dolor.

A veces, en la primera conversación después de un periodo de ausencia, nos saludábamos repitiendo los versos de Cuatro Cuartetos: “Go, go, go, said the bird: human kind/ Can not bear very much reality” (“Ve, ve, ve, dijo el pájaro: el género humano no puede soportar demasiada realidad”).

En la primera página del libro de Lewis *Till we have faces*, que me regaló, Antonio puso: “Jacinto: ¡cuánto me gustaría que hicieras un tratado sobre Psyche como prototipo de santidad!. Arretegui, 24 de septiembre de 1989”.

Finalmente Newman. Yo diría que fue su gran descubrimiento y su gran amigo durante los últimos años, cuando su vida, como la de un caracol sin concha, transcurría ya al margen de las aulas de la Universidad de Navarra. Es cierto que daba clases en el Ateneo Romano de la Santa Cruz, conferencias en diversos foros, y que dio un curso en Lugano sobre su admirado Balthasar.

Antonio, cuando te llamaron a Roma, ¿te podías haber quedado allí, te llamaron para que te quedaras? Podría haberme quedado, Jacinto, pero prefiero volver a España y estar aquí. ¿Incluso aunque no estés en la Universidad? Entonces encogía los hombros, arqueaba los labios hacia arriba y musitaba: psssssss!

Hizo suyo el sueño de Newman sobre la universidad, la concepción de Newman del Gentleman, el fracaso de Newman ante Roma, y la marginación y refugio de Newman en los libros. También conocía de memoria la autobiografía de Newman, y me recitaba o me leía igualmente algunos pasajes según la ocasión.

Mira lo que dice aquí el pobre. Roma esperaba de mí que les llevase convertidos a los hombres clave de la iglesia anglicana y de la intelectualidad oxoniense, pero yo no sirvo para eso. Roma tiene interés en el poder sobre todas las cosas. Pero yo nunca he sido así. Yo he sido siempre un hombre de estudio, de reflexión, interesado antes que nada por la formación intelectual y espiritual. Si Roma entendiera la importancia de eso ganaría mucho ante el mundo británico, y podría comprenderlo.

Pero aunque en su vida cotidiana y en sus actividades diarias podía experimentar la marginación o la infelicidad de Guardini y Newman, de Elliot y Lewis, cada vez que se encontraba ante los libros que leía o ante los folios blancos o ante el ordenador que le sumía en los trabajos que estaba escribiendo, su alma y su cuerpo rezumaban entusiasmo, gozo, felicidad, y eso era lo que transmitía, porque ese era siempre su tema favorito de conversación, lo que había leído y lo que había escrito, o lo que estaba leyendo y escribiendo.

6. Doctrina moral y estructuras de pecado.

Si Antonio hubiera conocido la fenomenología, especialmente a Husserl, Scheler y Heidegger, y se hubiera hecho con su instrumental metodológico y conceptual, habría tenido las mejores armas para afrontar uno de los problemas que le afectaron y le apasionaron, el de la relación entre el buen comportamiento moral y la felicidad.

Muchas veces habíamos comentado ese fragmento de Aristóteles que recoge Zubiri y que, al parecer, Aristóteles puso como epitafio en la tumba de su maestro Platón: Al hombre que me enseñó cómo ser bueno y feliz, a la vez.

Aristóteles sabía, y nosotros sabíamos, que ser bueno es una cosa y ser feliz otra, y que de suyo no coinciden. Esta diferencia es fácil pasarla por alto con un sistema filosófico y teológico clásico, que no suele ocuparse sistemáticamente del mundo de la vida, de la comprensión de cada singular. Pero en una perspectiva fenomenológico existencial el contraste resulta clamoroso, y Antonio lo percibía así a pesar de que sus herramientas conceptuales no se lo facilitaban.

Según el esquema clásico, el fin que todos los hombres buscan es la felicidad, y los medios que tienen que poner para lograrlo son el cumplimiento de las normas morales. Por lo tanto, según ese esquema, si uno es bueno, es feliz, y si uno es feliz, es porque ha sido o es bueno.

En ese contexto, la tarea de la teología moral era fundamentar las normas morales en el fin último (la felicidad) y establecer la felicidad como el estatuto de la naturaleza humana acabada. Eso puede hacerse de diversos modos, y a medida que el sistema normativo se hace más complejo, la doble fundamentación se va haciendo más difícil pero también más vistosa. Adquiere el aspecto de construcción científica consistente. Paralelamente el sistema normativo se va alejando de la vida real y deja de ser criterio para las actividades cotidianas.

Antonio, yo no sabía que antes del concilio omitir o realizar deficientemente las rúbricas al decir misa era pecado mortal. Es asombroso la cantidad de pecados mortales que podían cometer los sacerdotes diciendo misa sólo a cuenta de las rúbricas. Y Antonio me miraba con una semi-sonrisa de sentirse descubierto, de complicidad y de perplejidad. Aunque sea muy marginal, el ejemplo sirve como botón de muestra para captar las características del problema. En el supuesto de que las transgresiones morales indiquen realmente quiénes son malos y quiénes son buenos, ¿qué tiene que ver eso con la felicidad?

Enseñar moral es enseñar algo que sirve para vivir y para entenderse uno mejor a sí mismo, realmente, existencialmente, y no enseñar algo que a uno le estorba el vivir, que le sirve a uno para complicarse más y enredarse más. Así se enseña habitualmente la moral, como decía Luis. Pero lo que Antonio pensaba y quería era otra cosa, y conforme pasaba el tiempo se afianzaba más en esa posición. El objetivo de la moral, y no solo de la moral, sino de la religión toda, de la teología, y de todos los esfuerzos humanos es hacer felices a los hombres, hacer feliz a cada uno en particular.

El modo en que Antonio concebía esta finalidad del hombre, de la teología y la religión y, en general, de las humanidades tiene su interés, pero eso ya lo trató él en sus escritos, que en algún momento oportuno se publicarán, para gozo de sus amigos y discípulos y para hacer efectiva su contribución a la comunidad de estudiosos.

La pretensión de hacer buenos a los demás puede a veces llevarles a la desgracia, al deterioro psíquico incluso. Cuando tal pretensión pierde pié en las personas y se centra en la eficacia y brillantez del sistema normativo, puede ser determinante de la formación de las estructuras de pecado. Este fue el último tema de estudio, el último escrito y la última conferencia de Antonio.

Antonio escribió y expuso la *Quarta Collatio. I. Ex Theologia Morali* para los sacerdotes de la Prelatura Personal del Opus Dei de la demarcación de Madrid sobre el tema *Quid sit peccatum* en febrero del 2000, escasamente un mes antes de su muerte.

Estaba muy contento del texto, y me lo entregó con satisfacción, comentándome que había suscitado una discusión muy viva. Por aquellas fechas Ratzinger visitó España y dio una conferencia. Antonio disfrutó con ella y experimentó de nuevo con gozo la sintonía entre él y el cardenal.

Mira, lo más importante y lo más nuevo de lo que he escrito es el último epígrafe, el que habla de las estructuras de pecado. Hay formas de organización de la vida humana que induce a todos los que forman parte de ella al pecado anulando su conciencia moral. El caso más claro es la administración y la cultura nazi, pero también se puede dar en otras organizaciones e incluso en instituciones eclesíásticas.

El tránsito de la razón práctica a la razón técnica es el primer paso para la constitución de las estructuras de pecado. Dicho de otra manera, el primer momento es la constitución de una estructura burocrática, tal como Weber la había descrito. El segundo paso es la legitimación de la razón técnica, la sacralización de la eficacia, lo cual es especialmente plausible en las organizaciones religiosas porque la omnipotencia divina es frecuentemente interpretada como poder de dominio y de eficacia, como lo había señalado Newman y como posteriormente expusieron algunos de los filósofos del siglo XX como Horkheimer y Adorno.

Es la última lección que yo recibí de Antonio, lo último que aprendí de él de palabra. Porque hasta entonces yo no había comprendido bien qué era y qué podía ser el pecado social y la estructura de pecado. Ese es su último trabajo, su última investigación.

La vida de Antonio se parece más a la de Newman y a la de Guardini que a la de Eliot o Lewis, pues no llegó a tener la pequeña felicidad

y el reconocimiento que tuvieron los dos literatos. Cuando trabajaba en su proyecto de superación de lo institucional y afirmación de lo teológico sin trabas, fue repentinamente arrebatado del tiempo.

Si al leer estas líneas, el lector tienen la sensación de que ha aprendido cosas que no sabía, y cosas relevantes para su vida, entonces comprenderá por qué es irreparable la muerte de los maestros, porque los maestros enseñan a través de los libros, y por qué el maestro Antonio Ruiz Retegui merecía el homenaje de un libro, y a ser posible de un libro magisterial.

Son esos libros en los que hay vida que siempre dispensa vida y que se distinguen bien de esos otros en los que solo hay preceptiva que se experimenta inmediatamente como anticuada, como ese *Manual de urbanidad para señoritas*, que podemos mirar con ternura porque representa la fe inocente en una normativa en la que se suponía que se encerraba todo.

Como los grandes maestros, Antonio sigue dispensando vida a través de su obra.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, SAN, *De Trinitate*, BAC, Madrid, 1968.
- Confesiones*, BAC, Madrid, 1991.
- De libero arbitrio*, BAC, Madrid, 1982.
- De Magistro*, BAC, Madrid, 1982.
- ANSELMO DE CANTERBURY, SAN, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1953.
- APEL, K.O., *Die Idee der Sprache in der tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, H. Bouvier, Bonn, 1963.
- ARANA, JUAN, *La razón y lo sagrado. Respuesta a Jacinto Choza*, "Thémata. Revista de filosofía", (13), 1995.
- Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Encuentro, Madrid, 1999.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1987.
- ARREGUI, JORGE, V., *El fundamentalismo y los fundamentos de la sociedad. La inevitable cadencia atea del fundamentalismo moderno*, en "Thémata", (12), 1994.
- BALTHASAR, HANS URS VON, *Gloria. Una estética teológica. 1 La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985.
- Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos*, Encuentro, Madrid, 1986.
- Una estética teológica. 3. Estilos laicales*, Encuentro, Madrid, 1986.
- Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid, 1993.
- Biblia de Jerusalem*, Desclée de Brouwer, 1967.
- BROADIE, ALEXANDER, "Aquinas and problems of his time", en *Medievalia Lovaniensia*, Leuven University Press & Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, 1970.
- MARKUS, R.A., *Saeculum. History and Society in the Theology of st. Augustine*, Cambridge, 1970.

- BUENO, GUSTAVO, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo, 1985.
- CAMPENHAUSEN, H. VON, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, 1960.
- CARCHIA, G., *Retórica de lo sublime*, Tecnos, Madrid, 1994.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992.
- Catecismo Mayor de San Pio X*, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1973.
- Catecismo para Párrocos*, edición bilingüe de Anastasio Machuca de 1901, Magisterio Español, Madrid, 1971.
- CHOZA, J., WOLNY, W., eds. *Infieles y bárbaros en las tres culturas*, en prensa.
- CHOZA, J., CHOZA, P., *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Barcelona, 1996.
- CHOZA, J., *Fundamento de la sociedad y fundamentalismo*, en "Thémata", (12), 1994.
- CHUECA GOTTIA, *Breve historia del urbanismo*, Alianza, Madrid, 1998.
- CICERÓN, *Sobre los deberes*, Gredos, Madrid, 1989.
- Código de Derecho Canónico*, 1917, BAC, Madrid, 1945.
- Código de Derecho Canónico*, 1983, Eunsu, Pamplona, 1991.
- CONCILIO VATICANO II. *Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid, 1965.
- COROMINAS, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 3ª ed. 1987.
- D'ORS, ALVARO, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, pro manu scripto.
- DANIELOU, J., *La notion de personne chez les pères grecs*, en I. Meyerson, op. cit.
- DE WAAL, A., *Introducción a la antropología religiosa*, Verbo Divino, Estella, 1975.
- DENZINGER, E., *Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia, en materia de fe y de costumbres*, Herder, Barcelona, 1982.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, Alfaguara, Madrid, 1981.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.
- EPICTETO, *Enquiridión*, ed. de José Manuel García de la Mora, Anthropos, Barcelona, 1991.
- ESQUILO, *Tragedias completas*, Cátedra, Madrid, 1990.

- ESTRADA, J., *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, 1998.
- FERNÁNDEZ, F., ed., *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Unión Editorial, Madrid, 1996.
- FERRY, LUC, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994.
- FIERRO, ALFREDO, *Sobre la religión*, Taurus, Madrid, 1979.
- GABÁS, RAÚL, "La verdad filosófica y la verdad cristiana", en Ildefonso Murillo, ed., *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Diálogo filosófico, Madrid, 1998.
- GARAY, JESÚS DE, *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid, 1992.
- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- GELLNER, ERNST, *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós, Barcelona, 1994.
- GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1929.
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, OLEGARIO, *La entraña del cristianismo*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998.
- GONZÁLEZ GARCÍA, JOSÉ M^a, *Límites de la racionalidad social: azar, fortuna y riesgo*, en A. Perez-Agote e Ignacio Sánchez de la Yncera, eds., *Complejidad y teoría social*, CIS, Madrid, 1996.
- GRIMAL, P., *Diccionario de Mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1990.
- GRIMALDI, NICOLÁS, *Tolerancia e intolerancia de la razón: una antitética de la Ilustración*, en J. Chozas y W. Wolny, eds., *Infieles y bárbaros en las tres culturas*, en prensa.
- GUARDINI, R., *Libertad, gracia, destino*, Lumen, Buenos Aires, 1987.
- Religión y Revelación*, Guadarrama, Madrid, 1961.
- GUIRAND, F., *Mitología general*, Labor, Barcelona, 1960.
- HADOT, P., *De Tertullien a Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques*, en Meyerson, I., *Problèmes de la personne*, Mouton & Co, París, 1973.
- HALL, EDWARD T., *Beyond Culture*, Anchor Books, New York, 1977.
- HARRIS, MARVIN, *Materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1985.
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1994.
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1992.
- El ser y el tiempo*, tr. de J. Gaos, FCE, México, 1974.

- Estudios sobre mística medieval*, ed. de Jacobo Muñoz, Siruela, Madrid, 1997.
- Identidad y diferencia*, tr. de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.
- HERVADA, J. Y LOMBARDÍA, P., *El derecho del Pueblo de Dios. I, Introducción. La constitución de la Iglesia*, Euns, Pamplona, 1984.
- HOMERO, *Odisea*, Cátedra, Madrid, 1990.
- JASPERS, KARL, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* (La fe y la razón), San Pablo, Madrid, 1998.
- Dies Domini* (El día del Señor), San Pablo, Madrid, 1998.
- Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona, 1994, p. 97.
- Veritatis splendor* (El esplendor de la verdad), San Pablo, Madrid, 1993.
- Dives in misericordia* (Rico en misericordia), San Pablo, 1980.
- KANT, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996.
- KÜNG, HANS, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Trotta, Madrid, 1995.
- LEEUEW, G. VAN DER, *Fenomenología de la religión*, F.C.E., Mexico, 1975.
- LEÓN FELIPE, *Obra poética escogida*, edición de Gerardo Diego, Espasa Calpe, Madrid, 1980.
- LIDDELL & SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford, 1991.
- LOWIE, R., *La sociedad primitiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- LUSTIGER, JEAN-MARIE, *La elección de Dios*, Planeta, Barcelona, 1989.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Gredos, Madrid, 1994.
- MARÍN, HIGINIO, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Iberoamericana, Madrid, 1997.
- MARÍN-CASANOVA, JOSÉ ANTONIO, ed., *El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el Idealismo alemán*, "Reflexión", n° 3, 1999-2000.
- MARROU, H.I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Broccard, Paris, 1958.
- MEYERSON, I., *Problèmes de la personne*, Mouton & Co, París, 1973.
- MOREY, MIGUEL, *El orden de los acontecimientos*, Península, Barcelona, 1988.
- MUÑOZ, JACOBO, "Los límites de la creencia", en *Thémata*, (16), 1996.

- MURILLO, I. ed., *Filosofía Contemporánea y Cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Diálogo Filosófico, Madrid, 1998.
- NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1974.
- Nuevo Testamento Trilingüe*, BAC, Madrid, 1988.
- NUSSBAUM, M.C., *La fragilidad del bien, La balsa de medusa*, Madrid, 1995.
- OTT, L., *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1986.
- OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1985.
- PALLARÉS, JOSÉ LUIS, *Hacia una cultura de la interioridad*, en "Escuela abierta", (1), 1998.
- PANIKKAR, RAIMON, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996.
- PHILIPS, D.Z., *Wittgenstein and Religion*, St. Martin's Press, New York, 1994.
- POLIBIO, *Historias, libro I*. Gredos, Madrid, 1997.
- PRZYWARA, E., *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid, 1984.
- PUENTE OJEA, GONZALO, *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Siglo XXI, Madrid, 1995.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo, Sígueme*, Salamanca, 1979.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, LEONARDO, "Ética cristiana y ética racional", en Ildefonso Murillo, ed., *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Diálogo filosófico, Madrid, 1998.
- RODRÍGUEZ, PEDRO, *El catecismo de la Iglesia Católica: interpretación Histórico-Teológica*, en Fernando Fernández, ed., *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Unión Editorial, Madrid, 1996.
- ROLAND-GOSELIN, T., *Convertis à l'islam Aujourd'hui, à Seville*, Documents de Travail de la Foundation pour le progrès de l'Homme, París, 1995.
- SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1998.
- SCHOLER, M., *Sociología del saber, Siglo XX*, Buenos Aires, 1973.
- El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, vol II, Franke, Berna, 5ª ed. 1966.
- SCHOEK, H., *Diccionario de sociología*, Herder, Barcelona, 1973.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, BAC, Madrid, 4ª ed. 1978.

- TORRES QUEIRUGA, A., *"Presencia y ausencia de Dios en el pensamiento moderno"*, en Ildefonso Murillo, ed., *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Diálogo filosófico, Madrid, 1998.
- TRAPÈ, A., S. Agostino. *L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1983.
- TRENDELENBURG, A., *Zur Geschichte des Wortes Person*, "Kantstudien", 13, 1908.
- TRÍAS, EUGENIO, *La edad del espíritu*, Destino, Madrid, 1994.
- VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.
- VELARDE LOMBRANA, JULIÁN, *"Gonzalo Puente Ojea: Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate"*, Thémata, (19), 1998.
- VICO, G. B., *Ciencia Nueva*, ed. de J.M. Bermudo, Orbis, Barcelona, 1985.
- VILLARROEL, CHUS, *Seminario de iniciación a la vida del espíritu*, Sereca, Madrid, 1994.
- VIRGILIO, *Eneida*, Alianza, Madrid, 1991.
- WEINTRAUB, KARL, *La formación de la individualidad. Autobiografía e historia*, Megazul-Endymion, Madrid, 1993.
- WINCH, PETER, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1995.
- WOLNY, WITOLD P., *El mundo posmoderno y la religiosidad*, en "Escuela abierta", (1) 1998.

COLECCIONES Y TÍTULOS DE EDITORIAL THÉMATA 2018

COLECCIÓN PENSAMIENTO

DIRECTORES: JACINTO CHOZA, JUAN JOSÉ PADIAL, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.*

SATUR SANGÜESA

2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.*

JUAN JOSÉ ARECHEDERRA Y JACINTO CHOZA

3. *Aristotelismo.*

JESÚS DE GARAY

4. *El nacimiento de la libertad.*

JESÚS DE GARAY.

5. *Historia cultural del humanismo.*

JACINTO CHOZA

6. *Antropología y utopía.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS.

7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.*

CONCEPCIÓN DIOSDADO, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, JUAN ARANA.

8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.*

JACINTO CHOZA Y ESTEBAN PONCE-ORTÍZ

9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.*

ALEJANDRO MARTÍN NAVARRO

10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.*
GUSTAVO FERNÁNDEZ PÉREZ
11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.*
ROSARIO BEJARANO CANTERLA
12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.*
URBANO FERRER SANTOS
13. *La ética de Edmund Husserl.*
URBANO FERRER SANTOS Y SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN
14. *Celosías del pensamiento.*
JESÚS PORTILLO FERNÁNDEZ
15. *Historia de los sentimientos.*
JACINTO CHOZA
16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento.*
ROSA MUÑOZ LUNA
17. *Filosofía de la Cultura.*
JACINTO CHOZA
18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo.*
ENRIQUE ANRUBIA
19. *Filosofía para Irene.*
JACINTO CHOZA
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka.*
JESÚS ALONSO BURGOS
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.*
JACINTO CHOZA
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.*
FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural.*

JESÚS DE GARAY Y JAIME ARAOS (EDITORES)

24. *Antropologías positivas y antropología filosófica.*

JACINTO CHOZA

25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna.*

JACOBO NEGUERUELA.

26. *Ensayo sobre la Ilíada.*

BARTOLOMÉ SEGURA.

27. *La privatización del sexo.*

JACINTO CHOZA Y JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ DEL VALLE

28. *Manual de Antropología filosófica.*

JACINTO CHOZA

29.- *Antropología de la sexualidad.*

JACINTO CHOZA

30.- *Philosophie für Irene.*

JACINTO CHOZA

31.- *Amor, matrimonio y escarmiento.*

JACINTO CHOZA

32.- *El arte hecho vida. Reflexiones estéticas de Unamuno, d'Ors, Ortega y Zambrano.*

ALFREDO ESTEVE

COLECCIÓN PROBLEMAS CULTURALES

DIRECTORES: MARTA BETANCURT, JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY Y JUAN JOSÉ PADIAL

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. Danza de Oriente y danza de Occidente.

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

2. La escisión de las tres culturas.

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

3. Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente.

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

4. La idea de América en los pensadores occidentales.

MARTA C. BETANCUR, JACINTO CHOZA, GUSTAVO MUÑOZ

5. Retórica y religión en las tres culturas.

ALEJANDRO COLETE Y JESÚS DE GARAY

6. Narrativas fundacionales de América Latina.

MARTA C. BETANCUR, JACINTO CHOZA, GUSTAVO MUÑOZ.

7. Dios en las tres culturas.

JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY, JUAN JOSÉ PADIAL.

8. La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario.

JACINTO CHOZA, JESÚS FERNÁNDEZ MUÑOZ, ANTONIO DE DIEGO Y JUAN JOSÉ PADIAL

9. Pensamiento y religión en las Tres Culturas.

MIGUEL ÁNGEL ASENSIO, ABDELMUMIN AYA Y JUAN JOSÉ PADIAL

10. Dios en las Tres Culturas.

JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY Y JUAN JOSÉ PADIAL.

COLECCIÓN ARTE Y LITERATURA

DIRECTORES: FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, ALEJANDRO MARTÍN NAVARRO Y ALEJANDRO COLETE

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles.*

JACINTO CHOZA

2. *Cuentos e imágenes.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

3. *El linaje del precursor y otros relatos.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

4. *Filosofía y cine 1: Ritos.*

ALBERTO CIRIA (ED.)

5. *Cuentos completos.*

OSCAR WILDE. EDICIÓN DE FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

6.- *Poemas del cielo y del suelo.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

COLECCIÓN OBRAS DE AUTOR

DIRECTORES: JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau.*

REINHARD LAUTH

2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?*

REINHARD LAUTH

3. *Metrópolis.*

THEA VON HARBOU

4. *“He visto la verdad”. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.*

REINHARD LAUTH

5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones.*

G.W.F. HEGEL. EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

En preparación

6. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología.*

G.W.F. HEGEL. EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.*

G.W.F. HEGEL. EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

COLECCIÓN SABIDURÍA Y RELIGIONES

DIRECTORES: JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO, JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica.*

JACINTO CHOZA

2. *La religión de la sociedad secular.*

JAVIER ÁLVAREZ PEREA

3. *La moral originaria: La religión neolítica.*

JACINTO CHOZA

4. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura.*

JACINTO CHOZA.

COLECCIÓN ESTUDIOS THÉMATA.

DIRECTORES: JACINTO CHOZA, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, JUAN JOSÉ PADIAL.

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos.*

SONIA PARÍS E IRENE COMINS (EDS)

2. *Humanismo global. Derecho, religión y género.*

SONIA PARÍS E IRENE COMINS (EDS)

3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.*

AYME BARREDA, JACINTO CHOZA, ANANÍ GUTIÉRREZ Y EDUARDO RIQUELME (EDS.)

4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS Y JUAN J. PADIAL (EDS.)

5. *Leibniz en diálogo.*

MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ Y MIGUEL ESCRIBANO CABEZA (EDS.)

6. *Historiografías político-culturales rioplatenses.*

JAIME PEIRE, ARRIGO AMADORI Y TELMA LILIANA CHAILE (EDS.)

COLECCIÓN CUADERNOS DE CLASES.

DIRECTORES: ANANÍ GUTIÉRREZ AGUILAR Y JACINTO CHOZA

Antologías, apuntes de y para clases, conferencias, debates y seminarios, selecciones de textos ya editados. Textos de valor práctico para uso en las aulas por estudiantes y participantes en talleres y sesiones de trabajo de diverso tipo.

1.- *Bioética y sentido de la vida.*

JACINTO CHOZA

COLECCIÓN LAS LETRAS DE MINERVA.

DIRECTORES: FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, MIGUEL NIETO, JUAN CARLOS POLO
ZAMBRUNO, ERNESTO SIERRA Y NARCISO RAFFO.

Poesía joven, poesía naciente, poesía nueva, poesía eterna.

1.- *Nosotros en la tierra.*

VALENTÍN NAVARRO VIGUERA

2.- *Poemas al Río-Grande.*

FABIÁN TRIGO BAENA



Este libro se terminó
de imprimir el día 1 de enero
de 2018, festividad del Santí-
simo Nombre de Jesús.

